This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

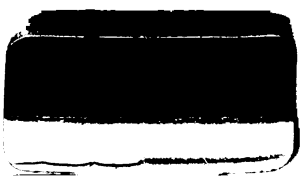
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Mason
I. 116.



Theologische Ethik.

Von

Dr. Richard Rothe,

Großherzogl. Badischem Kirchenrath, ordentlichem Professor der Theologie und Director des evangelisch-protestantischen Prediger-Seminariums zu Heidelberg.

Erster Band.

Wittenberg, 1845.

In der Zimmermann'schen Buchhandlung.

Vorrede.

In der gegenwärtigen Schrift lege ich dem wissenschaftlichen Publikum mein theologisches Bekenntniß vor. Dafür nämlich darf ich sie wohl ausgeben, ungeachtet der Leser dem Titel nach etwas Anderes erwarten wird. Wegen dieses Titels aber werde ich bei denen, welche die Einleitung gelesen haben, keiner Rechtfertigung bedürfen. Wenn das Buch vollendet sein wird, hoffe ich, soll darin nichts Wesentliches von dem vermißt werden, was man gewohnt ist in einer theologischen Moral zu suchen, ohne daß das Viele, was es darüber hinaus enthält, als am ungehörigen Orte stehend erschiene. Diejenigen, welche die wissenschaftliche Leerheit unsrer herkömmlichen s. g. christlichen Sittenlehre kennen, mögen sich deshalb nicht vonvornherein durch den Namen zurückschrecken lassen. Was ihnen in den beiden jetzt erscheinenden Bänden angeboten wird, ist nach dem gemeinhin gangbaren Sprachgebrauch zum sehr großen Theil mehr dogmatischer Natur als ethischer.

Mein theologisches Bekenntniß für einen weiteren Kreis von Lesern auszusprechen, ist mir nachgrade ein persönliches Be-

dürfniß geworden. Wiewohl meine individuelle Neigung immer dahin ging, mich mit meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung irgend einer der bestehenden Schulen anzuschließen, so wollte mir dieß doch nie gelingen, und es ist mir statt dessen nach und nach ein Gebäude von theologischen Sätzen entstanden, von dem ich mir leider nicht verhehlen kann, daß es mir eigenthümlich zugehört. Dieses wissenschaftliche Einsiedlerleben drückt mich je länger desto schwerer, und so mache ich denn einen Versuch, seine Schranken zu durchbrechen, selbst auf die Gefahr hin, den Tadel unbescheidner Zudringlichkeit auf mich zu laden. Wie es sich auch sonst mit meiner Lehre verhalten mag, so viel wenigstens weiß ich, daß sie nichts gesuchtes und nichts künstlich gemachtes ist, sondern etwas wirklich aus eigenthümlichem Triebe heraus in mir erwachsenes, im innigsten Zusammenhange mit meiner gesammten individuellen Entwickelung und Führung, ein naturwüchsiges Erzeugniß meines eigensten Lebens. Hat mich nun, mit ihr schriftstellerisch hervorzutreten, bisher mein Grundsatz zurückgehalten, die wissenschaftliche Welt mit nichts Unreifem zu belästigen, so bin ich mir zwar auch jetzt wohl bewußt, mit der Ausbildung meiner Gedanken lange noch nicht am Ziele zu sein; allein einen vorläufigen Abschluß glaubte ich doch machen zu sollen, besonders im Hinblick auf die Unsicherheit der irdischen Tagesstunden, die mir noch weiter zugemessen sein möchten. Es ist mir gar nicht unwahrscheinlich, wenn ich nach meiner bisherigen Erfahrung urtheile, daß sich mir späterhin eine noch strengere Durchführung meiner Grundgedanken als nothwendig erweisen mag, bei der sich dann natürlich Vieles wesentlich anders würde gestalten müssen; aber auf dem Punkte glaube ich doch schon jetzt angelangt zu sein, von dem aus es mir möglich ist, meine Grundideen den Mittheologisirenden unter den Zeitgenossen in deutlicher Ausführung darzulegen, so daß es sich übersehen läßt, wohin sie hinauswollen. Zu diesem Ende habe

ich sie auch in derjenigen im Wesentlichen vollständigen Durchführung ihres Details gegeben, in der allein, meines Bedünkens, Paradoxieen ein Recht haben, die Aufmerksamkeit der selbständig an dem Bau der Wissenschaft arbeitenden für sich in Anspruch zu nehmen. Denn bloß hingeworfene neue Gedanken dürfen sich so etwas nicht herausnehmen; sondern alles Neue dieser Art muß sich vorerst darüber ausweisen, daß es bei seinem Urheber wirklich das Produkt eines wissenschaftlichen Processes ist, nicht ein beiläufiger Einfall. Auch dürfte grade der gegenwärtige Augenblick den, der etwas Theologisches mitzutheilen hat, bestimmt zum Reden auffordern. Denn schon seit Jahren scheint innerhalb der höheren Regionen unsrer deutsch-evangelischen Theologie eine unerfreuliche Stockung eingetreten zu sein, bei aller Lebhaftigkeit der Discussion und aller Unruhe der literärischen Betriebsamkeit. Die Grundbegriffe, mit denen dermalen in der Dogmatik gearbeitet wird vonseiten der verschiedenen Schulen, scheinen in der That abgenutzt zu sein, und von bloßen neuen Combinationen derselben unter einander möchte ich wenig Hülfe erwarten den quälenden Verlegenheiten gegenüber, von denen sichtlich genug alle unsre theologischen Standpunkte umstrickt sind. Ohne die Entdeckung einiger erklecklicher neuer Grundbegriffe werden wir mit aller Geschäftigkeit schwerlich wissenschaftlich aus der Stelle kommen. Für die Beruhigung derjenigen aber, die weder von der alten positiv christlichen Frömmigkeit noch von ihrem wissenschaftlichen Gewissen und Bedürfniß lassen können, und dafür, ihnen die Unbefangenheit zu bewahren, ohne die eine allmälige Lösung der jetzigen religiösen Wirren unmöglich ist, ist wohl das allernächste Bedürfniß die Ueberzeugung, daß die Wege, auf denen man bisher versucht hat, sich in Ansehung des Christenthums wissenschaftlich zu orientiren, und die alle zu keinem nachhaltigen Erfolg geführt haben, nicht die einzig möglichen sind, sondern daß es außer

ihnen noch andere bisher unbetreten gebliebene und noch erst zu entdeckende gibt. Denn bei dieser Gewißheit werden sie nicht länger hin und her getrieben werden zwischen der zaghaften Sorge, das, was ihnen das Heiligste ist und sein muß, verlieren zu sollen, und dem krampfhaften Umklammern derjenigen wissenschaftlichen Vorstellungen, mit denen man bis dahin den Glauben an dieses Heilige unterbaut hat, wenn sie gleich fortwährend unter ihrer Hand zusammenbrechen. Ich nun maaße mir gewiß nicht an, neue Bahnen dieser Art aufgezeigt zu haben; aber dafür, daß noch Raum genug übrig ist für sie, glaube ich, wird meine Arbeit wirklich als Zeugniß gelten können.

Es thut mir Noth, mich durch derartige Betrachtungen zu ermuthigen bei dem Gedanken an die vielfachen Mißverständnisse, denen mein Buch unvermeidlich ausgesetzt sein wird. Von diesen allen beunruhigt mich nur Eins ernstlich; denn die übrigen können in ihren Folgen nur meine eigne Person treffen, in Ansehung welcher ich nicht sonderlich empfindlich bin. Wohl aber würde ich wünschen müssen, keine Feder angesetzt zu haben zu dieser Schrift, wenn man verkennen sollte, daß das sie beseelende Princip der unbedingte Glaube an Christum als den wirklichen und alleinigen Erlöser ist und die Liebe zu Ihm. Das Fundament alles meines Denkens, das darf ich ehrlich versichern, ist der einfache Christenglaube, wie er (nicht etwa irgend ein Dogma und irgend eine Theologie) seit achtzehn Jahrhunderten die Welt überwunden hat. Er ist mir das letzte Gewisse, wogegen ich jede andre angebliche Erkenntniß, die ihm widerstritte, unbedenklich und mit Freuden bereit bin in die Schanze zu schlagen. Ich weiß keinen andern festen Punkt, in den ich wie für mein ganzes menschliches Sein überhaupt so auch insbesondere für mein Denken den Anker auswerfen könnte, außer der geschichtlichen Erscheinung, welche der heilige Name Jesus Christus bezeichnet. Sie ist mir das unantastbare Allerheiligste der Mensch-

heit, das Höchste, was je in ein menschliches Bewußtsein gekommen ist, und ein Sonnenaufgang in der Geschichte, von dem aus allein sich Licht verbreitet über den Gesammtkreis der Objecte, die in unser Auge fallen. Mit diesem Einen schlechthin unerfindbaren Datum, dessen Kunde unmittelbar auch von seiner Realität zeugt, wie das Licht von sich selbst, und in dem unübersehliche Consequenzen beschlossen liegen, steht und fällt für mich in letzter Beziehung jede Gewißheit des geistigen und deshalb ewigen Adels des menschlichen Geschöpfs. Möchte der Leser dieß meinem Buche abempfinden! Ich selbst weiß recht gut, daß es ein kaltes Buch ist; aber kann und darf denn eine streng wissenschaftliche Arbeit anders sein als kalt? Die Melodie zu diesen abstracten Begriffen klingt hell und voll in meiner Seele, und diese kalten Sätze rechnen durchaus auf Leser, die ein volles und warmes christliches Herz schon mitbringen, und hier nur das verständige Wort für ihr christliches Gefühl suchen. Solche, weil sie zwischen dem Christenthum selbst und der begriffsmäßigen Lehre von ihm gehörig zu unterscheiden wissen, werden auch an meiner Heterodoxie keinen Anstoß nehmen. Es ist leicht orthodox sein bei bloß aphoristischem, stückweisem Denken, bei dem man jeden Augenblick einbiegen kann, sobald der Gedanke aus dem vorgezeichneten Geleise herauszuweichen droht; wer dagegen aus Einem Stücke denken will, muß stracks vor sich hingehen mit seinem Denken, wohin er auch gerathe. Allein ein solches Denken aus dem Ganzen kann aber das Bedürfniß der Gegenwart befriedigen; schlimm genug, daß wir erst so spät zu dieser Einsicht gelangt sind! Daß ich die positiven Vorstellungen der Kirchenlehre, indem ich sie umgebildet, verflüchtigt habe, wird mir wohl niemand vorwerfen, eher wird meine Lehre als ein crasses Gemisch von Köhlerglauben und Unglauben erscheinen, — daß ich aber meine wissenschaftliche Ueberzeugung, auch wo sie in sehr wesentlichen Punkten

unsern Dogmen widerspricht, ohne allen Rückhalt rein herausſage, dafür rechne ich auf den Dank aller derjenigen, die in unverkünſtelter Unbefangenheit und Ehrlichkeit, welche die wirklich vorhandenen Schwierigkeiten unumwunden eingeſteht, und in dem Abthun jeder ungläubigen Furcht bei der Erforſchung der Wahrheit die Präliminarbedingung der Schlichtung der religiöſen Verwickelungen der Gegenwart ſehen. Bei der noch immer vorherrſchenden Vorausſetzung einer genauen Zuſammenſtimmung unſrer Kirchenlehre mit der Lehre der heiligen Schrift werden Viele nicht anſtehn, meine Sätze ſofort auch der Schriftwidrigkeit anzuklagen. Dieſe möchte ich bitten, ihr Urtheil ſo lange noch ausgeſetzt zu laſſen, bis ſie einmal innerhalb meines Gedankenkreiſes ihren Standort nehmend das Neue Teſtament wieder geleſen haben werden. Auch mir iſt auch für mein Denken die heilige Schrift eine unverbrüchliche Norm. In welchem Sinne, das habe ich in dem Buche ſelbſt (Bd. I, S. 26 f.), wie ich hoffe, deutlich ausgeſprochen. In die Aufrichtigkeit dieſer Verſicherung wird man keinen Zweifel ſetzen wollen. Erhält Gott mir Leben und Kraft, ſo gedenke ich überdieß, nach Beendigung dieſer Ethik an einige Arbeiten zur ſ. g. bibliſchen Theologie des Neuen Teſtaments zu gehen, die nebenbei auch zur Rechtfertigung meiner Ueberzeugung von der Schriftgemäßheit meiner Lehre dienen ſollen, die ich hier nur ſchlechtweg ausſprechen kann.

Nicht geringere Mißverſtändniſſe werden meinem Buch, was ſein Verhältniß zur Philoſophie betrifft, bevorſtehn, der Erörterung dieſes Punktes in der Einleitung ungeachtet. Deshalb mag eine feierliche Verwahrung auch nach dieſer Seite hin hier am Platze ſein. Ich erkläre alſo ausdrücklich, daß dieſe Schrift nichts von Philoſophie enthält, ſondern lediglich Theologie oder genauer Theoſophie, obgleich ich ihr freilich auch vonſeiten der philoſophirenden Beachtung wünſche, und daß ich ſchlechterdings keinen Anſpruch mache, etwas von Philoſophie zu verſtehen. Ich habe

mich demgemäß auch jedes Urtheils über die Philosophieen der Gegenwart enthalten. Sie würden meine Kritik mit dem Vorwurf beantworten, daß ich sie nicht verstehe, und auf ihn könnte ich nichts ablehnend erwidern, sondern nur einfach die Thatsache berichten, daß ich immer unfähig gewesen bin, irgend eins ihrer Systeme mir als Ueberzeugung anzueignen. Ich denke indeß, indem ich die Philosophie auf meine Weise als Dilettant, so gut es gehen will, zu benutzen suche, sie wenigstens nicht zu mißbrauchen. Bei dieser meiner Stellung zur Philosophie wird es auch als gerechtfertigt erscheinen, daß ich nicht nach jetzt hergebrachter Weise vor allem andern mit meiner (theologischen) Speculation an die bisherige philosophische Speculation kritisch anknüpfe. Ich kann dessen ungeachtet immerhin glauben, nicht außerhalb des bestimmten Zusammenhangs mit der geschichtlichen Bewegung des Denkens zu speculiren.

Es ist mir ein ernstes Anliegen gewesen, dem Leser sein Geschäft soviel bei mir stand zu erleichtern durch Deutlichkeit, Präcision und Uebersichtlichkeit der Darstellung. Der Vorwurf abstruser Dunkelheit soll hoffentlich die hier vorgetragene Lehre nicht treffen. Schon ihr derb realistischer Character gibt ihr eine Art von Popularität. Ihre Grundgedanken haben etwas so Handgreifliches, daß sie, wie mich dünkt, unbedenklich auch über den Kreis der in streng wissenschaftlicher Form denkenden hinaus in das allgemeine gebildete Bewußtsein eingehen könnten. In der Methode aber, wie sie mir wenigstens vorgeschwebt hat, wird noch weniger eine Schwierigkeit liegen. Ich habe eine gewissermaßen mathematische Verfahrungsweise angestrebt, ein eigentliches Rechnen mit den jedesmal sich ergebenden Begriffen. Dazu mußte ich denn freilich für solche Begriffe Sorge tragen, die genau und fest bestimmte logische Größen sind, für scharfe, durchschneidende Begriffe. Und diese kann ich überhaupt nicht entbehren. Andern geht es hierin anders, und Manche, das weiß ich wohl,

werden sich schon deßhalb nicht mit meinen Gedanken befreunden können, weil sie ihnen zu bestimmt sein werden, zu accurat zugeschnitten und zu scharf zugespitzt. Mein Bestreben nach Deutlichkeit wird mich vermuthlich oft in der Ausführung zu einer gewissen Peinlichkeit verleitet haben, zu einer Pedanterei der Methode, die mir selbst an mir sehr übel gefällt, ohne daß ich mich doch ihrer zu entledigen weiß. Ueberhaupt wird schwerlich ein Andrer die eckige Unbehülflichkeit, die meine Darstellungsweise characterisirt, so unmuthig empfinden wie ich selbst; aber leider vermag ich nach dieser Seite hin nichts zu bessern. Dennoch hoffe ich, der Inhalt dieser Bogen werde in dem Maaße durchdacht sein, daß er die große Unvollkommenheit der Form entschuldigen kann. Bei dieser ängstlichen Genauigkeit wird mein Buch bei denjenigen Lesern, für welche es bestimmt ist, eines Auslegers nicht bedürfen, leicht aber vielfach eines Erklärers. Zum Theil habe ich in den Anmerkungen das Amt dieses letzteren übernommen; allein dieß kann nicht ausreichen. Ich habe namentlich äußerst wenig gethan für die Vertheidigung meiner eigenthümlichen Sätze, selbst gegen solche Einreden, die ich sicher voraussehen kann. Allein warum sollte ich in dieser Hinsicht mehr thun, wenn es mir doch nur darauf ankam, verstanden zu werden, und nicht etwa darauf, Recht zu erhalten? Und so habe ich mich auch mit geringen Ausnahmen nicht auf Polemik eingelassen. Theils weil ich nicht sehe, daß bei ihr für die Verständigung viel herauskommt, theils weil sie mir individuell widerstrebt. Im Allgemeinen habe ich Andre nur da herbeigezogen, wo wir uns freundlich begegneten; dann aber Zeugen aus allerlei Volk, die sich untereinander übel genug vertragen mögen in dieser Gesellschaft. Man wolle mir dieß doch nicht als rohen Syncretismus deuten oder als schlaffe Unentschiedenheit und feige, niedrige Buhlerei. Meine Ueberzeugungen sind ja wohl bestimmt und unverwaschen genug, und daß ich mit ihnen

bei keiner von allen unsern Schulen mir Dank verdienen kann, liegt auch am Tage. Aber ich kann mich nun einmal nicht feindselig geschieden fühlen von denen, die einen andern wissenschaftlichen Weg gehen als ich, aber gewiß mit ebenso redlichem Herzen, — ich kann nun einmal Keinen für gemein achten, der sich um die Wahrheit bemüht, nach welchem Meister er sich auch nenne, — ich kann nun einmal in dem tüchtigen Gelehrten welcher Schule auch immer nichts andres erblicken als einen werthen Mitarbeiter an dem großen Bau der Wissenschaft, die ja so unübersehlich vieler nicht nur, sondern auch verschiedenartiger Kräfte bedarf. Wem dieß nicht zusagt, der habe doch nur die Billigkeit, sich in die Seele eines Menschen von so paradoxen Ueberzeugungen wie die meinigen zu versetzen. Soll denn dieser Einsame, der Alles anders denkt als die Andern, und den doch gar nicht gelüstet, etwas Besonderes vor ihnen voraus zu haben, nicht mit herzlicher Freude alle die Fäden festhalten, und wenn sie auch noch so dünn wären, die seine Gedanken irgendwie mit denen Anderer verknüpfen? Das einzige Buch, mit dem ich mich in eine förmliche Polemik eingelassen habe, ist Julius Müllers „Christliche Lehre von der Sünde"; sonderbar genug gerade ein Werk, für das ich, und zwar nicht bloß um seines Verfassers willen, nach einer Seite hin die tiefsten Sympathieen in mir trage. Aber dieß Buch vertritt eine theologische Richtung der Gegenwart, mit der ich mich über einige Hauptpunkte klar auseinander zu setzen hatte, auf so würdige Weise, daß ich mich darauf beschränken konnte, statt aller übrigen mit ihm zu verhandeln.

Daß ich im Allgemeinen auf andere theologische Bearbeitungen der Ethik so wenig Bezug nehme, rührt nicht von einer Geringachtung derselben her. Bei der so ganz abweichenden Anlage meines Buches konnte es nicht anders sein. Ich rechne vielmehr bestimmt darauf, daß nach mehreren Seiten hin meine Arbeit an diesen früheren Schriften eine Ergänzung finden soll,

hauptsächlich in der Pflichtenlehre. So habe ich mich namentlich, nur auf die Aufhellung und Feststellung der ethischen Begriffe bedacht, grundsätzlich alles moralischen Psychologisirens und, was damit eng zusammenhängt, aller ascetischen Ausführungen enthalten. Diese Seiten angehend verweise ich denn hier Ein für allemal ausdrücklich auf die reiche Belehrung, welche andere theologische Sittenlehren darbieten, vor allen die Werke von Reinhard, v. Ammon und v. Hirscher. Desto reichlicher habe ich Schleiermacher benutzt, noch weit öfter als da, wo er ausdrücklich angezogen ist. Es ist mir eine Genugthuung, es hier auszusprechen, wie viel ich ihm verdanke. Die Lehre des großen Mannes ist nicht die meinige, und er würde die meinige gewiß nicht gut heißen; dennoch kann mein Buch vielleicht dazu mitwirken, einige der großen ethischen Grundeinsichten, die in seinem „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" niedergelegt sind, und die zur Zeit noch gar nicht die verdiente Würdigung gefunden haben, in allgemeineren Curs zu bringen. Grade daß ich von so wesentlich verschiedenen Prämissen aus in vielen wichtigen Punkten mit Schleiermachers Begriffsbestimmungen mich so nahe berühre, scheint mir von guter Vorbedeutung für mich zu sein.

Es wiederholt sich in dieser Schrift, und zwar mit verstärktem Nachdruck, ein Streitsatz, der schon vor einer Reihe von Jahren in meinen „Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung" der allgemeinen Ansicht der Zeitgenossen hart entgegengetreten ist. Konnte ich dort meinen Lehrsatz von dem Verhältniß des Christenthums einerseits zur Kirche und andrerseits zum Staat nur an fremde Vordersätze anknüpfen, so überschaut der Leser hier seinen natürlichen Zusammenhang mit dem organischen Ganzen von Begriffen, dem er angehört und durch das er erst seinen deutlichen und fest bestimmten Sinn erhält, und die Wurzeln, aus denen er mir zugewachsen ist. Schon hierdurch werden sich manche Mißverständnisse vonselbst beheben.

Auch kann der Gang der Dinge unter uns in den letzten Jahren Manchem ein Zeugniß abgelegt haben für die in jenem früheren Buche aufgestellte Theorie und für die Nothwendigkeit, das Christenthum in unsrer Vorstellung nicht ausschließlich oder auch nur hauptsächlich an die Kirche zu knüpfen. Mir wenigstens scheinen die jüngsten kirchlichen Ereignisse eindringlich genug die Warnung uns zuzurufen, doch nur nicht das Christenthum mit sich selbst zu verfeinden dadurch, daß wir fortfahren, es gewaltsam mit der Kirche zu identifiziren. Hierüber ist aber freilich eine Verständigung nicht anders möglich als auf der Basis einer klaren Vorstellung von dem Verhältniß zwischen dem Religiösen und dem Sittlichen, und da glaube ich nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, daß diese uns noch fehlt. Von der um seiner weitgreifender Consequenzen willen unermeßlichen Wichtigkeit dieses Punkts, grade unter den geschichtlichen Verhältnissen der Gegenwart, bin ich tief durchdrungen; möchten meine Bemühungen um seine Aufklärung in irgend einer Weise dem nicht abzuläugnenden Bedürfniß der Zeit entgegenkommen! Möchten sie irgendwie mitwirken zur Verbreitung der Ueberzeugung, daß das Christenthum, und zwar eben das uralte Christenthum in seiner streng verstandenen Uebernatürlichkeit, etwas Mehreres ist als *bloße* Religion, und wäre es auch immerhin die vollkommene und die absolute, daß es ein *ganzes, volles* neues menschliches Leben und Dasein ist, eine ganze neue Geschichte unseres Geschlechts, ja eine ganze neue Periode im Verlauf der Schöpfung dieses irdischen Weltkreises, und daß der Erlöser kein Kleriker oder Pfarrer ist, sondern ein hoheprieſterlicher König.

Mein Buch kommt in der harmlosesten Absicht. Es will Niemandem in den Weg treten, Niemandem sein bisheriges Concept verrücken, sondern es wird sich freuen, unter allseitigem Widerspruch einen *stillen* Einfluß auf die Umbildung der gangbaren Begriffsfassungen auszuüben. Ich habe das schöne Wort meines unvergeßlichen

Lehrers Daub*) nicht überhört: „Selig sind, die Andern ihr Wissen nicht aufdringen wollen!“ Ich verlange Niemandem gegenüber Recht zu haben und das letzte Wort zu behalten; nur das verlange ich, daß mir das Recht nicht bestritten werde, für meine Person bei keinem andern Denken Befriedigung zu finden als bei einem Denken aus Einem Stück und Guß, welches der Natur der Sache nach nur ein streng speculatives sein kann. Ich weiß sogar positiv, daß ich Unrecht habe, weil ich ja auch im glücklichsten Falle doch immer nur einen Tropfen aus dem Meere geschöpft haben kann. Wenn also etwa ein Leser — nach der Zuversicht urtheilend, mit der die Entdecker der philosophischen Systeme ihr Werk zu betrachten pflegen, — mich fragen würde, ob ich denn selbst wirklich volle Befriedigung für mein Denken finde in meinen Sätzen: so könnte ich nur lächeln. Wehe, mir, wenn mir Gott und die Welt nicht überschwänglich größer blieben als mein Begriff von ihnen! Ja wohl! nur eine höchst relative Befriedigung finde ich selbst in der hier dargelegten Lehre; aber doch eine spezifische, doch eine Art der Befriedigung wie in keinem andern Systeme, und dieses System haftet doch wenigstens in meinem Bewußtsein, wohin ich es mit keinem sonst habe bringen können.

Der dritte und letzte Band, die Pflichtenlehre enthaltend, soll, so Gott will, in Kurzem nachfolgen. In ihm werde ich meine practische christliche Lebensansicht in ihrer bestimmten Anwendung auf die Gegenwart ihren Grundzügen nach darzustellen haben. Ich werde dabei oft auch mein individuelles Urtheil aussprechen müssen, und dazu wünschte ich allerdings, um nicht unbescheiden zu werden, vorher ausdrücklich die Erlaubniß meines Leserkreises einholen zu können.

*) System d. theol. Moral, I, S. 298.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung, ... 1—204

Erstes Hauptstück: Allgemeiner Begriff der theologischen Ethik, §. 1—5, ... 1—44

Zweites Hauptstück: Grundlegung der theologischen Ethik, §. 6—87, ... 45—194

Drittes Hauptstück: Methode und Eintheilung der theologischen Ethik, §. 88—92, ... 195—204

Erster Theil: Die Güterlehre 205

Erste Abtheilung: Das höchste Gut als abstractes Ideal, abgesehen von Sünde und Erlösung 207

Erster Abschnitt: Das Wesen des sittlichen Processes, §. 96—118, ... 211—234

Zweiter Abschnitt: Die sittliche Ausrüstung des Menschen, §. 119—192, ... 235—312

I. Das vorsittliche Sittliche, §. 119, ... 235—236

II. Die Individualität, §. 120—143, ... 236—256

III. Die Grundbestimmtheiten des menschlichen Einzelwesens als sittliche (im engeren Sinne des Worts) und als religiöse, §. 144—154, ... 256—273

IV. Die inneren Verhältnisse der menschlichen Persönlichkeit in ihrer Entwickelung, §. 155—170, ... 273—291

Seite

V. Das Verhältniß des menschlichen Einzelwesens zur äußeren materiellen Natur und zu seiner Aussenwelt überhaupt, §. 171—186, ... 291—304

VI. Das Verhältniß der Persönlichkeit zur materiellen Natur im menschlichen Einzelwesen, §. 187—192 . 304—312

Dritter Abschnitt: Die sittliche Function, das Handeln, §. 193—244, ... 313—379

Vierter Abschnitt: Die sittliche Gemeinschaft, §. 245—474, 380

Erstes Hauptstück: Der Begriff der sittlichen Gemeinschaft, §. 275—291, ... 380—430

Einleitung.

Erstes Hauptstück.

Allgemeiner Begriff der theologischen Ethik.

§. 1. Die Sittenlehre oder die Ethik überhaupt ist die Wissenschaft von dem Sittlichen im weitesten Sinne dieses Worts, in welchem es beides, das Sittlich-Gute und das Sittlich-Böse unter sich befaßt.

Anm. 1. Eine Haupturſache des unläugbaren Zurückbleibens der Ethik, als philoſophiſcher wie als theologiſcher, hinter den meiſten übrigen philoſophiſchen und theologiſchen Disciplinen liegt augenſcheinlich in der Unklarheit, über die man bei der Feſtſtellung ihres Objects nicht hinauszukommen pflegt. Das Hergebrachte iſt, daß man als den Gegenſtand der Sittenlehre den Willen angibt, das menſchliche Wollen und Handeln, daſſelbe im Gegenſatz gegen das Denken und Erkennen, gegen die Vernunft genommen. Hiermit nun verwirrt ſich ſofort alles. Denn jene Unterſcheidung von Wille und Vernunft, von Wollen und Denken, von Handeln und Erkennen, in dem Sinne, in welchem ſie gemacht wird, iſt eine durchaus ſchiefe. Die Vernunft iſt ſo gut ein Sittliches wie der Wille, das Denken und Erkennen iſt ſelbſt weſentlich ein Handeln, und zwar ein ſittlicher Act, ein Act, der beſtimmt unter die ſittliche Beurtheilung fällt, wie jeder aus ſeiner eigenen Praxis wiſſen kann. Der ganze Gegenſatz zwiſchen dem Intellectuellen und dem Sittlichen beruht auf völlig unklaren Begriffen, ſo wohl gegründet auch der zwiſchen dem Theoretiſchen und dem Practiſchen iſt. Das Object der Sittenlehre kann ſchon ihrem Namen zufolge nichts andres ſein als das Sittliche. Aber wenn man nun auch davon ausging, ſo verlor man doch die richtige Spur ſogleich wieder, indem man dieſes Sittliche arglos ohne

weiteres mit dem Sittlichguten identifizirte. So kann aber in Wahrheit das Sittliche, von dem die Ethik die Wissenschaft sein will, nicht gemeint sein. Ihr Gegenstand ist das Sittliche überhaupt, das Sittliche sensu medio, das Sittliche nicht bloß wie es das Sittlichgute, sondern auch wie es das Sittlichböse ist, nicht die Tugend allein, sondern ebenso auch das Laster u. s. w. Der generische Begriff des Sittlichen ist es, worauf es in ihr vor allem andern ankommt. Uebersieht man dies, so hat man sich mit dem ersten Schritte den wirklichen Zugang zu ihr unwiederbringlich abgeschnitten. Es kann jetzt nur leere Worte geben, wirkliche Begriffe sind Ein für allemal ausgeschlossen. Denn nun mag man sich noch so sehr mit der Untersuchung des Sittlich-Guten abmühen, die richtige Einsicht in die Natur desselben ist eine reine Unmöglichkeit, so lange man den Begriff des Sittlichen überhaupt nicht kennt. Die differentia specifica für sich allein kann ja keinen Begriff zur Klarheit bringen, ohne den conceptus genericus, von dem sie nur die nähere Bestimmung ist, und ohne dessen Unterlage sie haltungslos in der Luft schwebt. Nach diesem aber wird auch gar nicht einmal nur gefragt, oder wo dieß ja geschieht, da befriedigt man sich mit einer Antwort, die gar keine ist. Denn diese Frage liegt allerdings zum Grunde, wenn z. B. v. Ammon (Handbuch der chr. Sittenlehre, I, S. 5, d. 1. A.) sagt: „das Verhältniß einer Handlung zum Sittengesetz im Allgemeinen heißt Sittlichkeit überhaupt", und dann von dieser die „Sittlichkeit im engeren Sinne" (eben die gute Sittlichkeit) unterscheidet. Aber was hilft die Frage, wenn der Fragende sich mit dem leeren Schein einer Antwort abfindet? Denn der eben zu erklärende Begriff kehrt ja in der Erklärung unmittelbar wieder. Oder ist nicht Sittengesetz eben = sittliches Gesetz, und kann man wissen, was Sittengesetz ist, wenn man nicht weiß, was Sittlich und Sitte bedeutet? Davon ganz abgesehen, daß in jener Definition auch der Begriff der „Handlung" sehr zur Ungebühr als unmittelbar klar vorausgesetzt wird. Welches tiefe Dunkel in Beziehung auf diesen Punkt auf dem allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein ruht, da-

von zeugt besonders der Umstand, daß der ungeheuere Fortschritt gar nicht einmal die Aufmerksamkeit auf sich zog*), den Schleiermacher damit machte, daß er zuerst einen bestimmten Begriff des Sittlichen überhaupt aufstellte. Nur war der Gewinn, den man sich von dieser entscheidenden Wendung der Aufgabe versprechen durfte, bei der Art, wie Schleiermacher diese löste, wieder ein illusorischer. Denn sein generischer Begriff des Sittlichen vermochte das Sittlichböse nicht mit in sich aufzunehmen, und war somit factisch doch wieder nur der spezifische Begriff des Sittlichguten. Ist das Sittliche in genere „das Einssein der Vernunft und der Natur," so kann es freilich ein Sittlichböses überall nicht geben, sondern alles Sittliche ist schon als solches ein Gutes; und so giebt es denn für Schleiermacher'n erklärtermaßen (s. System der Sittenlehre [Ausgabe von Schweizer] S. 52. ff.) durchaus kein wissenschaftlich construirbares Sittlichböses, sondern nur ein empirisches.

Anm. 2. Die Hegelsche (auch von Stahl**), nur mit wesentlichen Modificationen, adoptirte) Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit ist allerdings in der Sache wohl begründet; allein die Aufnahme dieses Hegelschen Sprachgebrauchs in die Wissenschaft würde die eben gerügte Identifizirung der einzelnen species des Sittlichguten mit dem genus des Sittlichen überhaupt nur auf eine neue Weise verewigen. Jene Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit auch zu einer Unterscheidung von Moral und Sittenlehre oder Ethik auszudehnen, nach Michelets Vorgang, scheint vollends unthunlich.

§. 2. Die Theologie kann den Begriff des Sittlichen nicht von der Philosophie zu Lehn nehmen, sondern sie muß ihn aus ihren eigenen Mitteln erzeugen. Er muß sich für sie

*) Auch Reuter in der Abhandlung „Über Schleierm. ethisches System u. dessen Verhältniß zur Aufgabe der Ethik jetziger Zeit" (in den Theoll. Studien u. Kritiken, 1844, H. 3,) berührt ihn mit keinem Wort.

**) Philos. des Rechts, II, 1, S. 79 ff. (2. A.)

auf dem Wege theologischer Speculation ergeben, also innerhalb der speculativen Theologie, welche einen wesentlichen Haupttheil im System der theologischen Disciplinen bildet neben den beiden andern Haupttheilen, der historischen und der practischen Theologie. Nur von ihr aus läßt es sich zu einer theologischen, d. h. gleich sehr religiösen und wissenschaftlichen, Ethik gelangen.

Anm. 1. 1) Wenn die Ethik die Wissenschaft vom Sittlichen ist, so muß ihre allererste Sorge die sein, sich des Begriffs dieses Sittlichen zu versichern. Woher nun nehmen wir denselben? Nämlich innerhalb der Theologie und ohne über ihre Grenzen hinauszugreifen; denn unsere Aufgabe ist ja eine theologische Ethik. Wirkliche, eigentliche (d. h. vollständig fertige) Begriffe nun können überhaupt nur auf speculativem Wege gefunden werden; denn das speculative Denken allein ist das Denken in der strengen Form des Denkens. Das bloß reflectirende Denken bringt es wohl zu Definitionen, nicht aber zu eigentlich vollendeten Begriffen, weil nicht zu einem organischen System von Begriffen. Denn vereinzelte Begriffe sind gar keine wirklichen Begriffe. Ihrem Begriff selbst zufolge ist allein die Speculation das Denken aus dem Ganzen, aus Einem Stücke, — das Denken und Begreifen des Einzelnen in und mit dem Ganzen und deshalb das schlechthin einheitliche Denken. Erst dieses aber ist das wirklich vollendete Denken und bringt es zu einem System von Gedanken*). Und eben deshalb ist das Speculiren ein schlechthin unumgängliches Lebensbedürfniß des denkenden Geistes. Bei der Speculation nun pflegt man sofort an die Philosophie zu denken, und ausschließlich an sie; so verstanden aber würde unsere Forderung, den Begriff

*) Es muß befremden, wenn Stahl, a. a. O., S. VIII, es als „die geistige Krankheit des Zeitalters" bezeichnet, „sich die Totalität der Dinge in einem geschlossenen Systeme zurecht legen zu wollen." Was kann denn das wissenschaftliche Denken überhaupt noch wollen, wenn es sich dieses Ziel nicht setzen darf? Dafür, daß es in der Ausführung bei bloßen Approximationen an das Gelingen bleibt, ist schon von selbst gesorgt.

des Sittlichen speculativ zu ermitteln, in der That sehr bedenklich erscheinen müssen. Denn ein von der Philosophie entlehnter Begriff des Sittlichen wäre jedenfalls kein theologischer und innerhalb der Theologie, die bei aller Anerkennung der Philosophie doch ihr gegenüber, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will, über ihrer Selbständigkeit halten muß, nicht legitimirt. Was könnte uns auch dafür Bürgschaft leisten, daß wir mit einem solchen Begriff des Sittlichen nicht etwa der Theologie fremdartige und ihr widersprechende Elemente in sie einschwärzen? Allein es ist ein bloßes Vorurtheil, wenn man nur von einer philosophischen Speculation weiß. An sich ist ebensowohl eine theologische denkbar; und bestimmt an diese haben wir uns hier, wie in allen ähnlichen Fällen, zu wenden. Der Begriff dieser theologischen Speculation will vor Allem zur Klarheit gebracht sein. 2) Das speculative Denken überhaupt steht dem bloß reflectirenden (und raisonnirenden) gegenüber*). Sie unterscheiden sich dadurch, daß dieses aposteriorisch verfährt, jenes aprioriſch, dieses empirisch beobachtend und dialectisch kritisch, jenes (denn so stellt sich der Gegensatz) constructiv. Das reflectirende Denken muß sein Object gegeben haben, sei es nun als ein nur erst wahrgenommenes und noch gar nicht gedachtes oder als ein bereits gedachtes, als den schon vorhandenen Gedanken eines Dinges, und es ist eben Nachdenken über dieses (gegebene) Object, nicht Selbstdenken desselben**); — das speculirende erzeugt sich selbst seine Gedanken, es entwickelt sie mit innerer logischer Nothwendigkeit aus sich selbst heraus, einen aus dem anderen entfaltend, und erbaut sich so aus sich selbst ein in sich geschlossenes System von Gedanken, die unter einander

*) Eben die gegenwärtigen Erörterungen und überhaupt dieses ganze erste Hauptstück unsrer Einleitung sind ein Beispiel des bloß reflectirenden Denkens, das zur Veranschaulichung seines Begriffs dienen kann. In der Ethik selbst werden wir in den §§. speculativ verfahren, in den Anmerkungen reflectirend, wenigstens im Allgemeinen.

**) Das reflectirende Denken hat die Namen für seine Begriffe vor diesen selbst, das speculirende hat diese vor jenen.

im Verhältniß organischer Zusammengehörigkeit stehn, und sich gegenseitig mit absoluter Nothwendigkeit fordern, so daß in jedem einzelnen implicite alle übrigen und das Ganze selbst schon mitgesetzt sind. Dieß System von aprioriſch erzeugten Gedanken muß, wenn die Speculation gelungen sein soll, allerdings das schlechthin entsprechende gedankenmäßige Bild des Universums (im allerweitesten Sinne des Worts, selbst Gott mit einbegriffen,) sein; aber die speculirende Arbeit selbst nimmt gar keine Rücksicht darauf, daß und ob es ein solches daseiendes Universum gibt, und wie die Begriffe, welche sie construirt, sich zu dieser Wirklichkeit verhalten, sondern folgt, ohne seitwärts zu blicken, weder zur Rechten noch zur Linken, lediglich der logischen Nöthigung, mit welcher der jedesmal gewonnene Begriff vermöge seines Verhältnisses zu allen übrigen aus seiner inneren Fruchtbarkeit heraus neue Begriffe gebiert, und so selbst das Denken über sich hinaustreibt, so lange bis diese continuirlich sich fortführende Reihe von Begriffen eben auf diesem Wege selbst in ihrem Anfang zrrückkehrt, und so der Kreis der Begriffe sich zum vollendeten System in sich abschließt. Erst jetzt kehrt der speculirende Denker seinen Blick aus sich heraus auf die auch ihm empirisch gegebene Wirklichkeit, um den Gedankenbau, welchen er unabhängig von ihr aufgeführt, mit ihr zu vergleichen, und sich die Richtigkeit desselben durch diese Vergleichung zu bewähren; aber eben damit ist er auch schon aus dem Speculiren herausgetreten und in das Reflectiren übergegangen. Die Nothwendigkeit einer solchen Probe seiner Speculation erkennt er unbedingt an; aber von der Speculation selbst unterscheidet er das reflectirende kritische Verfahren scharf, durch welches allein jene Probe sich bewerkstelligen läßt, und von ihr selbst hält er dasselbe sorgfältigst fern. Er gesteht der empirischen Wirklichkeit aufrichtig zu, daß seine Speculation allemal im Unrecht ist, sobald ihr Gedankengebäude in ihr nicht wieder zu finden ist; aber er beharrt ihr gegenüber dabei, daß er sein speculatives Geschäft mit für sie schlechthin verschlossenen Augen zu vollziehen habe. Er folgert aus einer solchen Nichtzusammenstimmung zweifellos, daß er unrichtig speculirt habe;

aber er kann seinen Fehler in nichts andrem suchen als in einer Abirrung von der Strenge seines Gehorsams gegen das logische Gesetz. Er zerschlägt schonungslos und ohne sich zu bedenken sein mühsam errichtetes Begriffsgebäude in demselben Augenblick wieder, in welchem er sich von dem wirklichen Widerspruch zwischen ihm und der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit überzeugt; aber wenn er nun an den Aufbau eines neuen haltbareren geht, so bleibt er — sofern nämlich das Bedürfniß der Speculation in ihm noch fortlebt, — bei seiner alten Weise, nur in sich selbst, oder richtiger, nur in sein Denken hineinzublicken, gleich als gäbe es keine Welt um ihn her, ja überhaupt gar nichts außer seinem Denken. (Vgl. auch unten §. 157.) Er ist weit entfernt von dem thörichten Hochmuth, der das reflectirende Denken geringschätzt; denn er kennt es als die einzige Schule, in der sich die Tüchtigkeit zum Speculiren erwerben läßt und die Bildung des Selbstbewußtseins mittelst seiner Bereicherung, ohne welche es gar nicht wirklich zur Speculation kommt, die nie die Sache eines hohlen Kopfs ist; aber um der Klarheit des Denkens willen hält er nichts desto weniger darüber, daß beide Weisen des Denkens, die reflectirende und die speculirende, wesentlich verschiedene sind, grade um die Unentbehrlichkeit beider behaupten zu können. Er weis auch gar wohl, daß sie sich nicht so auseinanderhalten lassen, daß sich nicht auch in das Speculiren das Reflectiren mit einmischen müßte. Dieß kann dem der Speculation wirklich mächtigen nicht in den Sinn kommen, da ja auch die dialektische Operation (d. h. die Kritik der gegebenen Gedanken nach ihrer rein formellen Seite) ein reflectirendes Verfahren ist (denn sie setzt einen gegebenen Gedanken voraus), ohne sie aber die Speculation keinen Schritt vorwärts kommt; allein in dieser Verknüpfung des Reflectirens mit dem Speculiren erkennt er eben ein Sich selbst unterbrechen der Speculation durch die Reflexion, und so sehr er auch ein solches selbst fordern muß, so verlangt er doch zugleich, daß der Denker selbst ein klares Bewußtsein habe um sein Hinüberschreiten aus der einen Weise der Denkthätigkeit in die andre, und

proteſtirt gegen jede Vermiſchung beider Verfahrungsweiſen, und zwar im eignen Intereſſe beider. Auch wird wohl kein geſunder ſpeculativer Kopf auf den läppiſchen Wahn verfallen, das es ihm mit ſeiner Speculation wirklich gelingen könne, das Univerſum vollſtändig und richtig in Begriffen nachzubauen. Der müßte nicht nur auf lächerliche Weiſe von ſich ſelbſt groß, ſondern auch beklagenswerth klein von dem Univerſum und namentlich auch von dem Menſchen und dem menſchlichen Denken ſelbſt denken, der ſich mit einer ſolchen kindiſchen Hoffnung bethörte. Das klare und lebhafte Bewußtſein um die Incommenſurabilität ſeiner Aufgabe für ſein individuelles ſpeculatives Vermögen iſt die einem verſtändigen Manne, der an das Speculiren geht, einzig natürliche Gemüthsſtellung. Aber dieſe Incommenſurabilität für ſein eignes individuelles Denken iſt ihm nicht auch eine Incommenſurabilität für das menſchliche Denken überhaupt. Dieſe letztere läugnet er vielmehr unbedingt. Der einzelne Menſch — dieß iſt ſein Bekenntniß — kann die Aufgabe der Speculation nimmermehr befriedigend löſen, die Menſchheit kann, muß und wird ſie befriedigend löſen. Mit unbedingter Gewißheit weiß er, indem er die Hand anlegt an die ſpeculative Arbeit, (grade wie er daſſelbe auch weis, wenn er auf die Erfahrung und die Reflexion über ſie ausgeht,) daß es ihm mit ihr nicht wirklich gelingen wird, daß ihr Ertrag ein keineswegs wirklich befriedigender ſein wird, ja nicht einmal ein wenigſtens ihm ſelbſt vollſtändig genügender, ſo daß er unbedingt bei ihm ſtehen bleiben könnte; aber dieß verdirbt ihm den Muth und die Luſt nicht. Was er nicht zu leiſten vermag, ſagt er ſich, werden ſchon Andre nach ihm leiſten, Geduld wird endlich ſchon zum Ziele führen. Je höher die Sache, die es gilt, über ihn hinausragt, deſto mehr iſt ſie ſeiner aufopferungsvollſten Anſtrengung und ſeiner rückhaltsloſeſten Hingebung an ſie werth, deſto lieber, mit deſto mehr Vollgefühl dient er ihr. Er wird nicht einmal ſich ſelbſt genugthun, wohl aber ſeinem Beruf. Der Fortſchritt, den die Erkenntniß der Wahrheit durch ſeinen Dienſt machen wird, wird im allerbeſten Falle ein unendlich kleiner ſein; aber er verachtet auch den kleinſten Fort-

schritt nicht, wohl wissend, daß die großen Fortschritte sich nur aus vielen kleinen zusammensetzen, und hält sich nicht für zu gut, um die Mühe seiner Erringung über sich zu nehmen. Tief überzeugt davon, daß alles unser Wissen Stückwerk ist, setzt er doch an die Förderung desselben seine ganze Kraft. Er weis, daß es sich für ihn um nichts weiter handelt, als um eine kleine Annäherung an die volle und reine Erkenntniß der Wahrheit; aber er zweifelt nicht daran, daß sich auf diesem Wege langsamer, kaum merklicher Annäherung das Ziel wirklich erreichen läßt, wenn auch erst noch so spät, und so hält er sich gleich fern von dem knabenhaften Vertrauen auf die Untrüglichkeit des eignen Wissens und von der trägen und ebenso unmännlichen Verzweiflung an der Möglichkeit eines wirklichen Wissens, unter welche sich die denkenden Geister zu allen Zeiten gewöhnlich getheilt haben, und die beide der Wissenschaft gleich verderblich sind. 3) Die gangbare Annahme ist, daß die Speculation schlechthin voraussetzungslos anfängt, mit nichts, und die vorige Exposition ihres Begriffs könnte diese Ansicht noch ausdrücklich zu bestätigen scheinen. In diesem Falle, das räumen wir vorweg ein, wäre ein Unterschied zwischen der theologischen Speculation und der philosophischen, wie wir ihn behauptet haben, undenkbar. Aber wir läugnen es zuversichtlich, daß jene Voraussetzungslosigkeit im Begriff der Speculation liegt. Wo gäbe es auch sonst in der Wirklichkeit einen Speculirenden oder hätte je einen solchen gegeben? Denn die Prätension der Voraussetzungslosigkeit ist noch nicht diese selbst. Sogar die Unmöglichkeit derselben behaupten wir kühnlich. Aus nichts wird unter der Hand des Geschöpfes in alle Ewigkeit nichts; es ist das Majestätsrecht Gottes allein, aus nichts etwas zu machen. Aber wo bekämen wir auch jenen voraussetzungslosen Menschen her, der zum Speculiren gefordert wird, unter uns, die wir alle nicht Anfänger eines absolut neuen Werks sind, sondern nur Fortsetzer eines von einer langen Vergangenheit her überkommenen? Der schlechthin voraussetzungslose wäre der schlechthin leere. Aber einen solchen kann es nicht geben; denn jedes des Denkens fähige Subject hat eine Geschichte hin-

ter sich und zugleich unter sich, als Fundament, auf dem allein es Bestand hat, auf dem allein auch es einen Ansatz nehmen kann für sein Denken, — seine eigne bisherige kleine Geschichte und die große Geschichte unsers Geschlechts, in die es mit jener organisch hineinverflochten ist. Je unablöslicher sein Selbstbewußtsein auf dieser doppelten Geschichte ruht und je vollständiger es von ihr getragen wird, desto tüchtiger ist das menschliche Individuum zum Denken überhaupt und zum Speculiren insbesondre; aber *mit desto mehr* fängt es auch seine Speculation an. Sagen wir also lieber umgekehrt: mit jemehr die Speculation anfängt, desto mehr kommt bei ihr heraus. Die Erfahrung steht offenbar auf unsrer Seite, wir mögen nun unter dem speculirenden Subject ein Individuum befassen oder eine ganze Generation, ein ganzes Volk, eine ganze Zeit. Wenn nun so die Speculation nicht mit nichts anhebt, so kann sie doch allerdings, wenn sie ein *aprioriſches* Verfahren sein soll, nicht mit der *Totalität* des Gegebenen anheben, sondern nur mit *einem einzigen* Datum, einem solchen nämlich, in welchem implicite bereits alles mitliegen muß. Sie muß von der unmittelbaren Gewißheit des Gegebenen abstrahiren; aber wenn ihr gar nichts als *unmittelbar* gewiß übrig bleibt, so kann sie eben auch zu gar keinem Anfang kommen, weil ihr jedes δός μοι ποῦ στῶ fehlt. Sie muß schlechterdings schon von Haus aus irgend ein Kapital besitzen, das sie anlegen und mit dem sie ihre Handelschaft treiben kann. Irgend etwas muß sie also haben, was ihr *unmittelbar ſchlechthin gewiß* ist; aus diesem *Einen* aber muß sie *alles übrige*, mit Einem Wort das Universum, erst ableiten und für das Selbstbewußtsein vermitteln, denn sonst würde ja ihrem Wissen die Einheit fehlen, d. h. eben das Characteristische des Wissens, zugleich mit der Einheit des Princips. Und so ist denn die Stellung, welche der Speculirende einnimmt, wesentlich diese, daß er sich auf dasjenige Datum seines Bewußtseins schlechthin zurückzieht, welches für ihn die unmittelbarste Gewißheit hat, und alle übrigen etwaigen Data seines Bewußtseins verhängend und vorläufig dahin gestellt lassend, *aus jenem allein, ledig-*

lich kraft der demselben einwohnenden inneren Dialektik, unter einstweiliger völliger Abstraction von aller Erfahrung, das Universum herausconstruirt. Dieses Urdatum muß für das Denken die logische Nöthigung enthalten, bei ihm nicht stehn zu bleiben, es nicht so zu belassen, wie es unmittelbar gegeben ist, sondern über es hinauszugehn, — es muß vermöge der ihm immamenten Dialektik eine zusammenhängende Kette von Begriffen aus sich hervortreiben, die nicht früher abreißt bis sie in ihren Anfang zurückkehrt, und sich so in sich selbst zu einem wirklichen Begriffssystem abschließt, in welchem das Universum begrifflich beschlossen liegt. Der Act, von welchem die Speculation ihren Auslauf nimmt, ist also kein speculativer, sondern ein Act der Reflexion, weil ein dialektischer. 4) Ist es nun gleichgültig, welches einzelne aus der Masse der Data seines Bewußtseins der Speculirende herausnimmt, um auf ihm seinen Standort und von ihm aus seinen speculativen Anlauf zu nehmen? Ist die Wahl desselben in seine Willkür gestellt? Gewiß nicht. Es muß ja das wirkliche Urdatum des Selbstbewußtseins sein, ein ihm wirklich unmittelbar gewisses, und zwar dieß mit Recht, nicht bloß zufälliger-, sondern nothwendigerweise, nicht bloß subjective, sondern objective. Auf dasjenige Datum des menschlichen Bewußtseins also muß die Speculation schlechterdings zurückgehen, und von ihm aus muß sie ihre Construction anheben, dessen unmittelbare unbedingte Gewißheit für uns die absolute Bedingung des Denkens überhaupt ist. Dieß aber ist nichts andres als das menschliche Bewußtsein selbst in seiner absoluten Reinheit, d. h. nach vollständiger Abstraction von jedem bestimmten Object und Inhalt desselben, d. i. das rein subjective Selbstbewußtsein. Wenn, wie wir vorhin sagten, die wesentliche Aufgabe der Speculation die ist, alles unmittelbar gegebene oder das Universum überhaupt für das Selstbewußtsein zu vermitteln: so muß ja doch eben dieses Selbstbewußtsein selbst ein unmittelbar gewisses für uns sein*); aber auch nur dieses rein subjective Selbst-

*) Womit aber keineswegs etwa ausgeschlossen sein soll, daß diese un-

bewußtſein darf uns unmittelbar gewiß ſein, und durchaus keinen anderen feſten Boden für den denkenden Aufſchwung haben wir vonvornherein unter unſern Füßen. Es iſt ſchlechterdings das Selbſtbewußtſein und nur dieſes, von dem aus die Speculation ihren Weg anzutreten hat. Dieſes muß ſie ſchlechterdings vorausſetzen (ohne dieſe unmittelbare Selbſtgewißheit des Denkens iſt überhaupt kein Denken möglich,), aber auch nur dieſes, und ſonſt nichts, darf ſie vorausſetzen; aus ihm heraus, und allein aus ihm, hat ſie den vollſtändigen Gedanken des Univerſums mit dialektiſcher Nothwendigkeit ſich entwickeln zu laſſen. In der That iſt auch die ſpeculative Philoſophie, ſeitdem ſie ſich in ihrer Reinheit (d. h. in klarer Scheidung von der Theologie und der Theoſophie, ſ. unten,), conſtituirt hat, d. i. die moderne ſpeculative Philoſophie, immer ſo verfahren, in allen ihren Schulen. Es iſt immer eine leere Prätenſion geweſen, wenn ſie auch das Selbſtbewußtſein nicht vorauszuſetzen behauptet hat, und was ſie als den letzten Ankergrund aller Gewißheit der begreifenden Erkenntniß vorausgeſetzt hat, iſt wenigſtens thatſächlich nie etwas andres geweſen als das reine Selbſtbewußtſein. Das Cogito, ergo sum, bildet das Fundament aller modernen philoſoſophiſchen Speculation. 5) Hiermit ſcheint nur von einer neuen Seite her und um ſo evidenter die Möglichkeit eines Unterſchiedes zwiſchen der theologiſchen und der philoſophiſchen Speculation abgeſchnitten zu ſein. Denn wenn derſelbe doch unmöglich in einem Unterſchiede der Methode beider liegen kann, da ja die ſpeculative Methode eine ſpeculative grade nur dadurch iſt, daß ſie nur Eine iſt, d. h. die ſchlechthin objectiv nothwendige, die durch das immer ſich ſelbſt gleiche logiſch-dialektiſche Geſetz, und allein durch dieſes, ſchlechthin gebundene: ſo konnte ſich für einen Unterſchied beider Speculationen ja nur inſofern eine Ausſicht eröffnen, als eine Verſchiedenheit der unmittelbar gewiſſen Urdata des Bewußtſeins, von welchen beide

mittelbare Gewißheit des Selbſtbewußtſeins von ſich ſelbſt hintennach ſelbſt wieder für daſſelbe zu vermitteln (zu deduciren) iſt, — nämlich indem ſie in der Conſtruction des Syſtems ſelbſt als weſentliches begriffsmäßiges Moment an ihrem eigenthümlichen Ort hervortritt.

ausgehen möchten, denkbar erschien. Auch diese Möglichkeit scheint aber jetzt wieder völlig verschwunden zu sein, wenn es ja allein das rein subjective Selbstbewußtsein ist, worauf die Speculation sich von vornherein stellen darf. Indeß so vollständig ist unsre Sache keineswegs schon verloren. Allerdings ist uns nur das subjective Selbstbewußtsein mit schlechthin unmittelbarer Gewißheit gegeben; aber dieses subjective Selbstbewußtsein selbst ist wesentlich nicht bloß Selbstbewußtsein als solches, sondern zugleich religiös bestimmtes Selbstbewußtsein, mit Einem Wort Gottesbewußtsein (s. unten §. 107 f. 112. 113). Das religiöse Subject kennt in seiner Erfahrung sein Selbstbewußtsein gar nicht als schlechthin reines oder als rein subjectives, sondern sein Selbstbewußtsein ist immer unmittelbar zugleich mit einer objectiven Bestimmtheit gesetzt, nämlich mit der religiösen. Es ist sich seiner selbst nie anders bewußt als so, daß es sich zugleich seines Verhältnisses zu Gott bewußt ist, und sein Selbstbewußtsein ist daher als Gottesbewußtsein seiner selbst eben so unmittelbar schlechthin gewiß, wie es rein als solches (als rein subjectives Selbstbewußtsein) seiner selbst unmittelbar schlechthin gewiß ist. Dieß mag controvers sein und deshalb als eine willkürliche Voraussetzung erscheinen; aber innerhalb unsers Bereichs, des theologischen, auf dem Gebiet der Frömmigkeit ist es nicht controvers und keine willkürliche Voraussetzung. Wir wehren es keinem, die Realität der Frömmigkeit selbst in Abrede zu stellen, und sie für eine bloße Selbsttäuschung zu erklären, wir bescheiden uns gern unsres Unvermögens, die Skepsis in ihrer Richtung auf die Frömmigkeit zu widerlegen, und den, der ohne Frömmigkeit ist, sei es nun daß er sich noch nicht bis zu ihr erhoben hat oder daß er sie überflogen zu haben meint, eines andern zu überzeugen, aber mit der Unfrömmigkeit haben wir es auch grundsätzlich hier nicht zu thun. Eine Theologie kann es nur geben unter der Voraussetzung der Frömmigkeit und der Anerkennung ihrer Berechtigung. Daß es für den Unfrommen, zumal den grundsätzlich Unfrommen, für alle die, welche die Fröm-

migkeit nicht als eine eigenthümliche, d. h. näher als eine selbständige, in sich selbst begründete Bestimmtheit des menschlichen Seins anerkennen, eine eigenthümliche theologische Speculation nicht nur nicht gibt, sondern auch nicht geben kann, versteht sich so sehr von selbst, daß wir von allen solchen billig erwarten dürfen, sie werden uns nicht die Beschränktheit zutrauen, uns einzubilden, daß unsre Erörterungen auch ihnen haltbar erscheinen könnten. Ihnen gegenüber müssen wir im Unrecht bleiben, und sie können nicht anders als uns belächeln. Auch müßten wir selbst die Frömmigkeit schlecht kennen, wenn wir uns vorsetzen wollten, sie ihnen einzureden und anzudemonstriren. Aber es gibt auch noch solche, denen die Frömmigkeit eine schlechthin gewisse und zwar schlechthin unmittelbar gewisse Thatsache ist, und zu diesen allein reden wir hier. Unmittelbar gewiß ist ihnen die Realität der Frömmigkeit eben daher, von woher überhaupt alle unbedingte unmittelbare Gewißheit abfließt, aus der eignen unmittelbaren Erfahrung. Sie leben in wirklicher Gemeinschaft mit Gott, und erfahren unmittelbar die eigenthümliche Verschiedenheit dieser religiösen Bestimmtheit ihres Lebens von allen übrigen Bestimmtheiten desselben: und so ist es ihnen denn ebenso unmittelbar gewiß, daß es wirklich eine Frömmigkeit gibt, d. h. daß sie ein reelles Object hat, daß Gott ist, als ihnen ihr eignes sinnliches Leben unmittelbar gewiß ist. Die Frömmigkeit hat schon wesentlich aufgehört, Frömmigkeit zu sein, sobald sie für ihre Selbstgewißheit eines Beweises ihrer Realität und der ihres Objects bedarf. Das Bekenntniß des Frommen ist: Gott ist mir unmittelbar zugleich gewiß mit mir selbst, weil ich das Gefühl und den Gedanken meiner selbst, das Gefühl und den Gedanken meines Ichs nicht anders fühlen und denken kann als unmittelbar zugleich mit dem Gefühl und dem Gedanken Gottes, das Selbstbewußtsein in mir nicht vollziehen kann ohne unmittelbar zugleich das Gottesbewußtsein in mir zu vollziehn, — oder vielmehr Gott ist mir noch unmittelbarer gewiß als mein Ich, denn erst im Lichte meines Gottesbewußtseins hellt sich mir mein Selbstbewußtsein wahrhaft auf, — Gott ist mir das letzte schlechthin

unmittelbar gewisse, ich bin meiner selbst erst mittelst meiner Gewißheit Gottes wahrhaft gewiß. Ist nun so für den Frommen sein Selbstbewußtsein *als Gottesbewußtsein* oder mit Einem Worte *sein Gottesbewußtsein* das letzte unmittelbar gewisse, so hat er ja an ihm ein Datum, welches er ebenso berechtigt ist, zum Urdatum und zum Ausgangspunkt für ein speculatives Denken zu machen, wie der Nichtfromme oder der wenigstens zunächst von der Frömmigkeit abstrahirende in gleicher Weise mit seinem Selbstbewußtsein *als solchem* verfährt. Beide gehen mit ihrer Speculation von ihrem Selbstbewußtsein aus, aber dieses Selbstbewußtsein ist in sich selbst ein zwiefältiges, je nachdem es entweder in *der* ihm wesentlichen Bestimmtheit genommen wird, die es vermöge des Sich in ihm reflectirens Gottes empfängt, oder unter Abstraction von dieser Bestimmtheit. Wie sich, wenn es überhaupt eine Speculation geben soll, von ihm als *bloßem* Selbstbewußtsein aus kraft seiner immanenten Dialektik das Universum aprioriſch herausconstruiren lassen muß, so auch aus ihm als *Gottes*bewußtsein; ja es leuchtet ein, daß, da dieses in Vergleich mit jenem augenscheinlich das inhaltsvollere ist, das letztere sogar leichter ausführbar sein wird als das erstere. Wohnt dem Selbstbewußtsein als solchem in seiner unmittelbaren Form ein ausreichender dialektischer Impuls ein, d. h. ein dialektischer Impuls, der vollkräftig genug ist, um von ihm aus das Denken durch einen in sich selbst zurückkehrenden Kreis von sich zu einem das Universum erschöpfenden System abschließenden Begriffen hindurch zu treiben: warum sollte nicht auch dem Gottesbewußtsein in seiner unmittelbaren Form ein ebensolcher dialektischer Impuls einwohnen? Wenigstens ist die Sache einer Probe werth. Gibt es nun so doch *zwei* vollkommen, und ebendamit auch vollkommen gleich, berechtigte Punkte, von denen Ein und dasselbige speculative Verfahren ansetzen kann: so gibt es in der That oder kann es wenigstens geben auch eine *doppelte* Speculation. Die eine hebt von dem menschlichen Selbstbewußtsein *als solchem* an, die andre von demselben *als Gottesbewußtsein*, und so ist diese zweifelsohne die *religiöse*, näher,

weil das Speculiren eine wissenschaftliche Operation ist, die theologische, jene aber wird wohl selbst nichts andres sein wollen als was die philosophische genannt wird. Wie sie sich auch immer zu einander verhalten mögen, der Form nach müssen sie jedenfalls auseinander fallen; denn sie gehen, wiewohl nach Einem und demselben Gesetz sich fortbewegend, verschiedene Wege, weil sie von verschiedenen Punkten aus ihren Anlauf nehmen; und wahrscheinlich hört jede von beiden mit dem auf, womit die andre beginnt. Beide construiren das Universum (mit Einschluß Gottes) a priori; die philosophische Speculation denkt und begreift dasselbe vermöge des Begriffs des Ichs, die theologische vermöge des Begriffs Gottes, weshalb sie denn wesentlich Theosophie (s. unten §. 237) ist. Die theologische Speculation kann nur mit dem Begriff Gottes anfangen, die philosophische, die augenscheinlich mit ihm nicht anfangen kann, wird wohl mit ihm enden müssen, wenn anders bei ihr alles in der Ordnung ist. Die Evidenz beider ist vollkommen die gleiche. Wenn der Philosoph der theologischen Speculation gegenüber oft genug den Kopf wird schütteln müssen, so wird sich auch der Theolog der philosophischen gegenüber nicht seltner in demselben Falle befinden. Nur für denjenigen, für welchen die Voraussetzung der einen oder der andern Evidenz hat, können auch, selbst bei untadelhafter Strenge des speculativen Verfahrens, die Resultate derselben überzeugend sein. 6) Für den Frommen gibt es also wirklich die Möglichkeit einer religiösen oder näher theologischen Speculation. Machen wir uns vor allem ihr Verhältniß zur Frömmigkeit klar, wie es sich in ihm stellt. Zunächst bedarf seine Frömmigkeit durchaus nicht etwa der Speculation als Bedingung ihrer Selbstgewißheit. Ihrer selbst ist sie unmittelbar gewiß, und zwar dem Begriff der Sache nach auf absolute Weise, in concreto aber genau in demselben Maaße, in welchem sie wirklich fromm ist. Um zuversichtlich an sich selbst zu glauben, dazu bedarf sie keines Beweises für ihre Wahrheit und verlangt nach keinem. Ja wenn ihr ein solcher als Fundament ihres Glaubens dargeboten würde, so müßte

sie ihn entrüstet von sich stoßen. Es wäre erniedrigend für sie, wenn man ihr so anmuthete, ihre hohe Selbstständigkeit aufzugeben, und ihre Existenz von irgend einer Demonstration, von dem Geschick oder Ungeschick des denkenden Verstandes abhängig zu machen; und es müßte ihr als ein albernes Unternehmen erscheinen, ihre Gewißheit in Ansehung ihrer selbst von irgend etwas andrem abzuleiten, das doch dem Frommen gewisser sein müßte, als die Wahrheit seiner Frömmigkeit, während grade diese ihm das gewisseste von allem ist, das Licht, in welchem er alle übrigen Dinge erst sicher wahrnimmt. Wohl aber bedarf die Frömmigkeit der Speculation um sich selbst wahrhaft genug zu thun, — namentlich um sich selbst wahrhaft zu verstehen, um auch nach der Seite des Verstandes, des begreifenden Denkens, ganz Frömmigkeit zu sein. Die Frömmigkeit (zumal die christliche) ist wesentlich die Sache des ganzen Menschen; wahrhaft fromm ist nur, wer mit seinem ganzen Menschen fromm ist oder doch es sein will, — also nicht bloß mit allen seinen Empfindungen und Trieben, sondern auch mit allen seinen Sinnen (namentlich auch wie sie Verstandessinne sind) und Kräften (namentlich auch wie sie Willenskräfte sind). Auf der Seite des Selbstbewußtseins ist die Frömmigkeit nun allerdings primitiv Sache der Empfindung, religiöses Gefühl (wie auf der Seite der Selbstthätigkeit Sache des Triebes, Gewissen,); aber einer inneren Nothwendigkeit zufolge kann sie, wofern sie lebenskräftig ist, dabei nicht stehn bleiben. Ohne sich etwa als religiöses Gefühl aufzuheben schreitet sie vermöge ihres eignen inneren Lebenstriebes zum religiösen Denken fort; zunächst allerdings nur zum bloß reflectirenden, zu bloßen religiösen Vorstellungen, dann aber auch zum eigentlich begreifenden, d. h. zum speculirenden, zur religiösen Speculation. Durch diese rechtfertigt sie dann auch ihre ursprünglich, als unmittelbare, nur gefühlsmäßige absolute Selbstgewißheit noch vor dem Verstande, und führt so nachträglich auch noch den Beweis für ihre Wahrheit. Denn alles Beweisen kann ja in nichts andrem bestehen als in der Nachweisung der vollkommenen Zusammenstimmung der

zu beweisenden einzelnen Vorstellung mit allen übrigen und ihres Zusammengehens mit ihnen zu einem organischen Ganzen, oder wenn es sich um den Beweis für die Wahrheit einer Totalität des Bewußtseins handelt, in der Nachweisung, wie dasselbe in der Vielheit seiner besondren Elemente ein schlechthin einheitliches und schlechthin ebenso wohl als vollständig gegliedertes organisches Ganzes bildet. Aber die Frömmigkeit führt diesen Beweis nicht etwa um ihre Selbstgewißheit für sich erst zu begründen, sondern nur um sich die gute Begründung derselben ausdrücklich darzulegen. Die theologische Speculation entspringt so aus einem unmittelbar religiösen Interesse, aus dem unmittelbaren Interesse der Frömmigkeit selbst*), deutlich zu wissen, was alles sie besitzt, welcher unendlich reiche Schatz in der noch schlechthin unterschiedslosen Fülle des in seiner Unmittelbarkeit überschwänglichen frommen Gefühls beschlossen liegt (vgl. 1. Cor. 2, 12). Das Denken, und namentlich das speculirende, ist ihr so ein eigentliches Lebensbedürfniß, — nämlich in demselben Maaße, in welchem in dem religiösen Individuum die denkende Function überhaupt entwickelt ist. Die religiöse Speculation hat also ihr Motiv und ihre Veranlassung durchaus nicht etwa in der religiösen Skepsis, sondern grade umgekehrt in der religiösen unbedingten Plerophorie. Im beglückenden Vollgefühl ihrer absoluten Selbstgewißheit ist sie kühn genug, auch die Speculation als ihr angestammtes Reich zu betrachten, und sich aufzumachen zu seiner Eroberung. In der Begeisterung der freudigsten Selbstzuversicht vertraut sie sich furchtlos ihrem Meere an, gewiß, daß sie in ihm nicht untergehn kann. Daß es ihr mit der Speculation über sich selbst müsse gelingen können, das ist ihr unzweifelhaft bei ihrer unmittelbaren unbedingten Gewißheit von ihrer absoluten Wahrheit; aber eben im Gefühl ihrer Ueberschwänglichkeit sagt sie sich freilich auch, daß es ihr damit nur unter Aufbietung aller Kräfte und nur sehr langsam werde gelingen können. Noch unmittelbarer drängt sich der

*) Das Bewußtsein hierum war das eigenthümlich Große der Gnosis des Clemens von Alexandrien.

Frömmigkeit von einer andern Seite her das Bedürfniß einer religiöſen Speculation auf. Sie fordert nämlich weſentlich und unbedingt Gemeinſchaft, und zwar unbeſchränkte; eine Gemeinſchaft der Frömmigkeit aber iſt auf die Länge und im Großen, auch ſchon nach der Seite des Selbſtbewußtſeins hin, um die es ſich hier zunächſt handelt, nicht möglich auf der alleinigen Baſis des frommen Gefühls. Sie fordert durchaus eine Verſtändigung derer, welche ſie mit einander pflegen, unter ſich über das eigenthümliche Weſen der ihnen gemeinſchaftlichen Frömmigkeit; dieſe aber iſt dadurch bedingt, daß daſſelbe auf einen begriffsmäßigen Ausdruck gebracht werde, was auf wirklich befriedigende Weiſe nur mittelſt der Speculation geſchehen kann. 7) Bei dem beſchriebenen Verhältniß zwiſchen der Frömmigkeit und der theologiſchen Speculation ſteht jene beſtimmt mit unbedingter Auctorität über dieſer. Die theologiſche Speculation ſoll und will ja weſentlich nichts andres als den dem Frommen unmittelbar ſchlechthin gewiſſen Gehalt ſeines unmittelbaren frommen Bewußtſeins, d. i. ſeines eigenthümlich beſtimmten frommen Gefühls, in begriffsmäßiger Form ausdrücken. An dieſem Gehalt ſelbſt, den ſie nicht zu ſchaffen, ſondern nur denkend zu verarbeiten vermag, will ſie nichts ändern, und der Fromme müßte aufgehört haben, der Wahrheit ſeiner Frömmigkeit unmittelbar gewiß, d. h. eben fromm zu ſein, wenn er ihr dieß geſtatten könnte. Nur ſchlechthin durchſichtig für jenen Gehalt ſoll und will die theologiſche Speculation die Form des frommen Bewußtſeins machen. Sie hat deshalb nothwendig darin ihre Probe, daß in ihren Ergebniſſen das unmittelbare religiöſe Bewußtſein, das eigenthümlich beſtimmte fromme Gefühl, von welchem ſie ausging, ſich ſelbſt genau wiedererkennt, aber ſo, daß es ſich nun zugleich klar über ſich ſelbſt verſtändigt findet. Die religiöſen Vorſtellungen, mit denen das fromme Gefühl ſich von vornherein umgeben fand, namentlich in der frommen Gemeinſchaft, welcher es angehört, können gar wohl unter den Händen der theologiſchen Speculation zerbrochen und zugrunde gegangen ſein, ohne daß dieß ſchon an und für ſich wider dieſe zeugte; aber das fromme Gefühl,

aus welchem jene frommen Vorstellungen selbst erst wieder hervorgewachsen sind, muß unversehrt geblieben sein unter dem speculativen Proceß, und durch denselben vielmehr nur unbeengten Raum erhalten haben, um frei und froh aufzuathmen und in unverkümmerter Selbstgewißheit sich in seiner ganzen unversieglichen Fülle zu ergießen. Tritt der entgegengesetzte Fall ein, so ist dieß dem speculativen Theologen Beweises genug, daß ihm seine speculative Arbeit mißgeglückt ist, und er steht nicht an, sie augenblicklich wieder zu zertrümmern, so viel saure Mühe sie ihn auch gekostet haben mag. Er kann durch keine Speculation irre werden an der Wahrheit seiner Frömmigkeit, aber auch durch diese nicht an der Speculation. Irre wird er in diesem Falle nur an *seiner* Speculation. In sein speculatives Verfahren muß sich ein Fehler eingeschlichen haben, nicht aber kann die Aufgabe, die ihn beschäftigte, ihm als an sich unlösbar für die Speculation erscheinen. Denn bei seiner täglichen unmittelbaren Erfahrung von der vollen, inneren Zusammenstimmung und Einheit seines eigenthümlich bestimmten frommen Gefühls muß er es schlechterdings für geeignet halten, sich in den reinen Begriff übersetzen zu lassen; er muß unbedingt an die Möglichkeit glauben, daß sein Gehalt unalterirt in streng begriffsmäßiger Weise wiedergegeben werde. (Unsre Voraussetzung ist nämlich hier überall eine *solche* bestimmte Stufe der Frömmigkeit, die noch nicht in den Proceß ihrer inneren Wiederauflösung eingetreten ist, sei es nun objectiv in der religiösen Gemeinschaft, oder subjectiv in dem Individuum, welches letztere übrigens in diesem Falle gar nicht auf den Gedanken kommen kann, *theologisch* zu speculiren.) Er sucht also den Fehler auf in seinem speculativen Verfahren, und selbst wenn er ihn nicht zu entdecken vermöchte, hält er sich doch von seinem Vorhandensein zweifellos überzeugt. Allein dieser souveränen Auctorität der Frömmigkeit über die theologische Speculation ungeachtet, muß nichts desto weniger doch darauf unerbittlich bestanden werden, daß die speculative Operation selbst sich schlechthin unabhängig erhalte von der Frömmigkeit. So lange sie sich noch vollzieht und bevor sie vollständig abgeschlossen ist, darf

schlechterdings nicht schon hinübergeschielt werden auf das fromme Gefühl, um jene Probe, die wir unbedingt fordern, vorläufig schon in Ansehung einzelner Punkte zu machen. Bei einem solchen Verfahren (und es ist leider das gewöhnliche) kann es durchaus nicht zu strenger, d. h. wirklicher, Speculation kommen, und überhaupt nur zu Halbheiten (die immer übel nur ärger machen), und zwar nach beiden Seiten hin. Vgl. oben Nr. 2. 8). Wenn so die unbedingte Unabhängigkeit der theologischen Speculation von der Philosophie behauptet und gefordert werden muß, so soll doch damit keineswegs etwa die Nothwendigkeit eines ausdrücklichen und nahen Verhältnisses jener zu dieser geläugnet werden. Ganz im Gegentheil, da der theologischen Speculation nur in dem Maaß ihre Arbeit gelingen kann, in welchem sie sich derselben mit speculativer Kunst, welche überall nur Eine und dieselbige sein kann, unterzieht, diese aber, wenigstens zur Zeit, vorzugsweise nur bei der Philosophie sich lernen läßt, die bisher beinahe allein an ihrer Ausbildung gearbeitet hat: so wird sich Keiner von seinem theologischen Speculiren irgend Erfolg versprechen dürfen, der nicht die jedesmalige Schule der Philosophie mit möglichster Vollständigkeit durchgemacht hat und fortwährend in ihr ausharrt. Sollte es denn in der That so schwer sein für den wirklich frommen, zumal für den Christen, sich in diesem philosophischen Hörsaal seine religiöse Nüchternheit unverdüstert zu bewahren, die urkräftige Frische seines frommen Gefühls, die Glut und die Seligkeit seiner ersten religiösen Liebe und die Klarheit und Einfalt seines Glaubens und seiner Frömmigkeit überhaupt?

Anm. 2. Die speculative Theologie muß für jede eigenthümliche Frömmigkeit eine wesentlich verschiedene sein, unbeschadet der Strenge der speculativen Methode, die überall mit gleicher Unerbittlichkeit zu handhaben ist; denn bei jeder ist der Ausgangspunkt der theologischen Speculation ein wesentlich verschiedener, das eigenthümlich bestimmte fromme Bewußtsein oder fromme Gefühl. Es gibt also namentlich auch eine eigenthümliche christliche speculative Theologie. Aus demselben Grunde muß aber auch innerhalb des

Christenthums selbst für jede besondre (christliche) Kirchengemeinschaft die speculative Theologie eine wesentlich verschiedene sein*), da wir voraussetzen müssen, daß die confessionellen Trennungen auf wesentlich eigenthümlichen Modificationen des allgemeinen christlich-frommen Bewußtseins beruhen. So muß es denn auch eine eigenthümliche evangelisch-christliche speculative Theologie geben. Ja ganz vorzugsweise eben als diese werden wir die christliche speculative Theologie zu suchen haben. Denn je strenger das fromme Bewußtsein des religiösen Individuums grundsätzlich an den von seiner Kirchengemeinschaft objectiv festgestellten begrifflichen Ausdruck desselben, d. h. an das Dogma, gebunden ist, und je aufrichtiger es sich subjectiv an dieses Dogma bindet, desto weniger ist für eine speculative Theologie Spielraum vorhanden, und desto weniger tritt auch ein Bedürfniß derselben ein. Daher ist eine christliche speculative Theologie, in bestimmter Scheidung von der (ihrem Begriff nach durchaus kirchlichen) Dogmatik und mit wirklicher Selbständigkeit ihr gegenüber, genau zu reden, erst in der protestantischen Kirche zum Vorschein gekommen, und daher findet sie auch nur in dieser einen Boden, auf dem sie wirklich gedeihen kann. Aber auch in der evangelischen Kirche hat sie nur erst ziemlich spät entstehen können. So lange nämlich das kirchliche Dogma in der bestimmten Kirchengemeinschaft das religiöse Denken derselben wirklich befriedigt, und man in ihm dasjenige wirklich findet, was es zu sein Anspruch macht, einen vollendeten gedankenmäßigen oder begrifflichen Ausdruck des frommen Gefühls in der eigenthümlichen Bestimmtheit, in der es das eben dieser Kirche ist: so lange hat man schon in dem wissenschaftlichen Inbegriff der kirchlichen Dogmen oder in dem kirchlichen Dogmensystem, mit Einem Wort in der Dogmatik selbst die speculative Theologie, die man etwa bedürfen möchte. Erst wenn die Dogmen und die Dogmatik der Kirche die denkenden Kirchenglieder wissenschaftlich nicht mehr befriedigen, — was immer ein Symptom davon ist, daß

*) Vgl. Schleiermacher, Kurze Darstell. des theol. Studiums, §. 36.

die besondre Kirche bereits in den Proceß ihrer Wiederauflösung durch eine Metamorphöse eingetreten ist, — regt sich das Bedürfniß einer speculativen Theologie neben der Dogmatik. Da nun aber eine speculative Theologie eben gar nicht anders sichtbar wird als neben einer Dogmatik, so ist ihre Erscheinung immer ein Anzeichen davon, daß die besondre Kirche, der sie angehört, in ihrer Wiederauflösung begriffen ist. Je mehr überhaupt die kirchliche Bestimmtheit an der christlichen Frömmigkeit zurücktritt und die Kirche sich allmälig wieder auflöst, desto mehr Bedeutung muß die speculative Theologie erhalten, und desto mehr muß sie sich vor den übrigen theologischen Disciplinen in den Vordergrund stellen.

Anm. 3. Ebendeshalb kann aber auch die speculative Theologie nicht an die Dogmen ihrer Kirche gebunden sein. Mit ihnen weiß sie sich ebenbürtig; ja sie kennt es grade als eine bestimmte Seite an ihrer Aufgabe, dieselben weiter zu bilden. Da ihr Bedürfniß eben daher kommt, daß das Denken in diesen Dogmen keinen befriedigenden begrifflichen Ausdruck für das eigenthümlich bestimmte religiöse Grundgefühl der Kirche mehr findet, so müssen ihre Sätze — wenn sie irgend einen Werth haben sollen — mit denselben relativ auseinander gehn. Die speculative Theologie muß ihrem Begriff zufolge heterodox sein. Aber freilich heterodox in dem rechten Sinne, wie ihn Schleiermacher*) so trefflich von dem falschen zu unterscheiden gewußt hat. Die Abweichung der Sätze der speculativen Theologie von den kirchlichen Dogmen darf nur darin bestehen, daß diese in jenen ihre wahre Vollendung finden, und eben nur hierdurch über sich selbst hinausgeführt und aufgelöst werden. Das eigenthümliche fromme Grundgefühl muß in jenen das wirklich gedankenmäßige Wort erkennen, welches es anfangs in diesen zu besitzen meinte, nachdem es sich aber hierüber enttäuscht hatte, zunächst vergeblich suchte, — das Wort, in welchem es seine reine und ganze wirklich begriffliche Darstellung findet, und durch welches es nun auch erst sich selbst

*) Kurze Darstell. d. theol. Stud., §. 203—208.

wahrhaft versteht. Allein freilich indem es so sich selbst ganz verstehn lernt, wird es auch inne, daß es bisher sich noch nicht ganz und völlig richtig verstanden hat, daß es relative an sich etwas andres ist als wofür es sich selbst hielt, — daß der eigenthümlich neue geschichtliche Impuls in der Entwicklung des Reichs des Erlösers, durch den es ursprünglich entzündet wurde, unmittelbar noch nicht seine volle Kraft hat entfalten können, und deshalb auch der neuen Gemeinschaft, die sich aus den von ihm getroffenen sammelte, noch nicht genau die Richtung zu geben vermocht hat, die an sich in ihm angelegt war. Und so wird die bestimmte Kirche, indem sie durch die speculative Theologie wahrhaft zu sich selbst kommt, hiermit unmittelbar zugleich über sich selbst hinausgetrieben. Ihr eigenthümliches frommes Grundgefühl, indem es sich selbst im Spiegel seiner reinen Idee anschaut, entpuppt sich zu einer eigenthümlich neuen Bildung, und erbaut sich als seine Wirklichkeit eine neue Welt an der Stelle seiner bisherigen, die ihm nun fremd geworden ist. Da keine besondere christliche Kirche sich selbst für die letzte halten darf, und keine die vollendete Form der christlichen Gemeinschaft ist: so gehört grade auch dieses, daß ihre Entwicklung zugleich ihre allmälige Wiederauflösung ist, mit zur Normalität ihres Zustands.

Anm. 4. Ganz anders dagegen stellt sich das Verhältniß der speculativen Theologie zur heiligen Schrift, bevorab in der evangelischen Kirche. Auch für sie, wie für alle theologische Gedankenbildung überhaupt, ist die Schrift (unmittelbar das N. T., mittelbar auch das A. T.), als der authentische Ausdruck des christlich frommen Bewußtseins in seiner ursprünglichen Reinheit und Fülle, der unabweisliche Kanon. Mit ihr darf sie in ihren Resultaten nie in Widerspruch gerathen, in ihr muß sie, was die positive und die allerwichtigste Seite an der Sache ist, für alle ihre Begriffsbildungen und Begriffsverknüpfungen die bestimmten Wurzelansätze ausdrücklich nachweisen können. Doch darf natürlich der nothwendige Unterschied zwischen der in der Bibel herrschenden bloß vorstellungsmäßigen und der in der speculativen Theologie allein statthaften streng begriffsmäßi-

gen Fassung des Ausdrucks des christlich frommen Bewußtseins nicht etwa schon an und für sich als ein solcher Widerspruch betrachtet werden. Wo sich nun ein wirklicher Widerspruch der speculativen Theologie mit der heil. Schrift ergibt, da hat jene ohneweiteres den Irrthum auf ihrer Seite anzuerkennen, und über ihr Werk als ein verunglücktes den Stab zu brechen. Sie muß fehlerhaft speculirt haben, sonst wäre ein solcher Dissensus unmöglich. Ja auch eine positive Bewährung ist nach dieser Seite hin von der theologischen Speculation zu fordern. Das durch sie gewonnene Begriffssystem muß sich nämlich als ein eigenthümlich geeigneter Schlüssel zur Eröffnung des vollen Verständnisses der heil. Schrift erproben; es muß mittelst desselben ein wenn auch noch nicht schlechthin adäquates (da auch hier die Aufgabe nur vermöge einer allmäligen Annäherung lösbar ist,), doch in einem Maaße, wie es mittelst des bisherigen theologischen Begriffsapparats nicht erreichbar war, adäquates Verständniß derselben, namentlich desjenigen in ihr, was für die bisherige traditionelle Exegese irrational blieb, sich darbieten. Allein wenn nun so die speculative Theologie sich unbedingt dem Urtheil der heil. Schrift zu unterwerfen hat, so muß von ihr auch desto unerbittlicher verlangt werden, daß sie sich unter der speculativen Operation selbst noch völlig frei von dem Einfluß ihrer Auctorität erhalte, und nicht schon bei den einzelnen Lehrpunkten ihr Verfahren durch den Seitenblick auf die Bibel mit bestimmen und leiten lasse und durch die Absicht oder auch nur den Wunsch, ein mit der biblischen Lehre übereinstimmendes Resultat zu erzielen. Bei ihrer Arbeit und Construction selbst darf sie schlechterdings nichts sonst berücksichtigen als die Forderungen des Denkens und der speculativen Methode und von keiner andern Autorität wissen als von der der Logik und der Dialektik. Hat sie aber in solcher Selbständigkeit ihr Geschäft beendet, dann tritt sie mit ihrem Werk, ihrer Schwachheit sich wohl bewußt, vor den Richterstuhl der Bibel, und erwartet ihr unbestochenes Urtheil, demselben zum voraus sich aufrichtig unterwerfend.

Anm. 5. Allerdings ist die speculative Theologie ihrem bisher auseinandergesetzten Begriff zufolge unmittelbar eine nur individuelle. Ihr Ausgangspunkt ist das individuelle fromme (in unserm Falle sofort näher evangelisch-christlich fromme) Bewußtsein des Speculirenden. Aber auf der einen Seite tritt doch dieser bloß individuelle Character an ihr schon dadurch zurück, daß sie sich ja durch die heil. Schrift ausdrücklich normirt und zu der Kirchenlehre in ein bestimmtes Verhältniß setzt, so daß sie selbst an ihr gemessen sein will, sofern sie sich nämlich nur für die schlechthin deutliche Aussprache ebendesselben Worts gibt, welches diese ihr nur halbvernehmlich hervorzubringen scheint, — und auf der andern Seite setzt sie nothwendig ein solches individuelles frommes Bewußtsein voraus, in welchem sich das jedesmalige religiöse und kirchliche Gemeinbewußtsein bestimmt reflectirt. Wir sagen nothwendig. Denn participirte der theologisch speculirende nicht wirklich an dem allgemeinen geistigen und namentlich wissenschaftlichen Bewußtsein seiner Zeit und seines besondren geschichtlichen Kreises, so könnte in ihm gar kein Bedürfniß zu speculiren entstehn, — wäre aber der auch ihn beseelende Gemeingeist nicht grade vorwiegend der religiöse, so könnte er sich nicht dem theologischen Speculiren zuwenden, sondern es würde ihn nach der Seite der philosophischen Speculation hinziehn. Deshalb wird denn auch jede theologische Speculation in demselben Maaße, in welchem sie gelungen ist, den Erfolg haben, daß ihre Ergebnisse allmälig (und wahrscheinlich nur sehr allmälig) in die allgemeine Ueberzeugung der religiösen Gemeinschaft übergehen, welcher sie angehört. Ein mehr individueller Character haftet ihr überdieß auch noch in sofern von ihrer Geburt her unvermeidlich an, als sie ja, wie wir bereits (Anm. 2 u. 3) sahen, ein relatives Aufgelöstsein der Kirche zur Bedingung ihrer Entstehung hat. Liegt nun die Sache so, so kann man nicht ohne das recht peinliche Gefühl, den Schein der Unbescheidenheit und Anmaaßung zu erregen, mit einem Versuch theologischer Speculation hervortreten, und beinahe möchte man wünschen, lieber dem Verdacht der Leichtfertigkeit zu verfallen, daß man

nicht wisse, was man damit thue, und welchen Anspruch man damit indirect erhebe. Es bleibt hier nichts übrig als die ehrliche Versicherung, daß man ja eben nur einen ganz elementarischen Versuch an die Oeffentlichkeit zu bringen sich wohl bewußt sei, und mithin auch in demselben Maaße, in welchem man das Unzulängliche desselben erkenne, von selbst dem Anspruch auf die Befähigung zu ihm in der eben besprochenen Beziehung entsage. Was die Besseren bisher unterlassen haben, daran darf ja wohl auch einmal ein Schwächerer die Hand anlegen, um jene herauszufordern, daß sie zum gemeinen Besten auf vollkommene Weise leisten wollen, was er mehr nur versuchen als vollbringen konnte.

Anm. 6. Eine speculative Theologie in dem entwickelten Sinne halten wir nämlich für ein wirkliches Bedürfniß der Kirche, wenigstens der evangelischen, und auf dem gegenwärtigen Punkt ihrer Entwicklung für ein sehr dringendes. Die Speculation ist ja, wie schon bemerkt wurde, ein inneres und unveräußerliches Bedürfniß des Menschen und also auch des Christen, und somit auch der Frömmigkeit überhaupt und der christlichen insbesondre. Der fromme Christ weis es selbst recht gut, daß die unmittelbare, d. i. die blos gefühlsmäßige Form seines frommen Bewußtseins ihm den Inhalt desselben theilweise verhüllt, und je höher er von diesem hält, desto mehr liegt ihm daran, alle Schleier von ihm abzuheben. Er weiß auch, daß das bloß reflectirende Denken mit diesem Werke durchaus noch nicht vollständig zum Ziel kommt, und daß seine Vollendung nur der Speculation gelingen kann. Noch unmittelbarer leuchtet aber das Bedürfniß einer speculativen Theologie bei dem Hinblick auf das Verhältniß der Kirche zu den übrigen Lebensgebieten ein. Die außerkirchliche Wissenschaft speculirt nun einmal thatsächlich, ohne dazu vorher die Erlaubniß der Kirche einzuholen. Sie geht dabei keineswegs — auch innerhalb der Christenheit — immer von dem christlich frommen oder überhaupt nur von dem frommen Bewußtsein aus, als philosophische namentlich grundsätzlich nicht. So kann es nicht fehlen, daß sie in die vielfältigsten Conflicte mit dem christ-

lich frommen Bewußtsein geräth, besonders als Philosophie. Was soll nun ihr gegenüber die christliche Frömmigkeit thun? Soll sie diese Widersprüche der Philosophie gegen das, was ihr das gewisseste und heiligste ist, ignoriren und grundsätzlich von der Philosophie nichts wissen wollen? Das müßte ihr als Feigheit ausgelegt werden, und könnte ihr auch gar nicht gelingen, so lange sie nun doch noch eine Theologie haben will, die gar nichts ist in der Isolirung von der allgemeinen Wissenschaft und Bildung der jedesmaligen Zeit; denn sie ist etwas nur sofern sie wirkliche Wissenschaft ist. Inmitten dieser allgemeinen Bildung und Wissenschaft steht ja überhaupt die Kirche unvermeidlich, und alle die Probleme, welche jene grade beschäftigen, treten deshalb auch an alle wissenschaftlich gebildeten Glieder dieser heran, und nöthigen sie, eine Lösung derselben von dem Standpunkt ihres christlich frommen Bewußtseins aus zu versuchen. Genug, die Kirche muß sich mit der jedesmaligen nichtkirchlichen Wissenschaft, vor allem mit der jedesmaligen Philosophie, in welcher alle übrigen s. g. weltlichen Disciplinen sich concentriren, klar auseinandersetzen, wenn sie innerhalb ihrer eignen Spähre eine gedeihliche Existenz führen will. Dieß aber kann sie nur durch ein streng wissenschaftliches Verfahren, und der Philosophie insbesondere gegenüber nur durch die Anwendung des dieser selbst eigenen Verfahrens, d. h. des Speculirens, aber von ihrem eigenen Standpunkt, dem des christlich frommen Bewußtseins, aus. Nur wenn sie sich hierzu entschließt, läßt sich zwischen der christlichen Frömmigkeit und der Philosophie, wenn auch nicht sofort Einhelligkeit, doch wenigstens ein gegenseitiges Verständniß erreichen, und ein klares Verhältniß zwischen beiden herstellen, so wie diejenige gegenseitige Anerkennung, die sie einander schuldig sind. Noch nie ist es einer Zeit so nahe gelegt gewesen, der Unentbehrlichkeit einer speculativen Theologie sich bewußt zu werden, wie der unsrigen. Die eine große Hälfte zum wenigsten der harten Uebel, welche heutiges Tages die christliche Frömmigkeit drücken, und zwar die in ihren Wirkungen am weitesten greifende, rührt lediglich daher, daß unsre

Kirche nicht zur rechten Zeit darauf bedacht gewesen ist, sich mit einer speculativen Theologie auszurüsten. Es gab allerdings eine Zeit, da die Philosophie, sowie die nichtkirchliche Wissenschaft überhaupt, und die Kirchenlehre mit denselben Begriffsgrößen rechneten, da beide sich bei ihrer Gedankenbildung desselbigen Alphabets von Begriffen bedienten, und ebendeshalb auch sich gegenseitig unmittelbar verstanden. Aber diese Zeit ist für uns Deutsche seit mehr als einem Jahrhundert vorüber. Wie überhaupt das Geschäft der Philosophie wesentlich darin besteht, fortwährend an der Ausbildung und Vervollkommnung der in der Wissenschaft jedesmal cursirenden Begriffe zu arbeiten, jeden in sich selbst immer vollständiger zu bestimmen, und vermöge immer erschöpfenderer gegenseitiger Beziehung aller auf einander alle einzelnen dialektisch mit solcher Genauigkeit auszufeilen, daß sie auf's innigste untereinander zusammengehen und sich zur durchgreifenden Einheit eines Systems zusammenschließen: so hat auch seit der Entstehung der eigentlich so zu nennenden modernen Philosophie in den philosophischen Schulen nach dieser Seite hin eine rege Thätigkeit geherrscht, durch welche das gesammte Begriffsalphabet mehr als einmal eine durchgreifende Umbildung erfahren hat. Dieß natürlich vom rein philosophischen Gesichtspunkt aus, unabhängig von den Interessen des christlich frommen Bewußtseins. Es wäre nun die Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft, d. i. der Theologie, gewesen, auch ihrerseits sich mit gleichem Eifer derselben Arbeit zu unterziehn von ihrem eigenthümlichen Standpunkt, d. i. von dem christlich frommen Bewußtsein aus. Aber dieß war ihr zu unbequem, und sie hat es leider beinahe ganz verabsäumt. So ist es denn gekommen, daß der Begriffsapparat, den sie von früherer Zeit her noch besitzt, in der übrigen Wissenschaft antiquirt ist und außer Curs gesetzt, so daß, wenn sie ihre kirchlich sanctionirte Sprache redet, sie den wissenschaftlich gebildeten undeutsch ist, und ihr, wenn sie den Versuch machen will, sich mit diesen in ihrer eignen Zunge zu verständigen, dazu die geeigneten Sprachelemente fehlen. Denn ein aus dem Element des gegenwärtigen Denkens gebildetes eigenthümliches, also *theologisches*, d. h. für den

gedankenmäßigen Ausdruck des christlich frommen Bewußtseins spezifisch zugerichtetes Alphabet von Begriffen besitzt sie nicht. So bleibt ihr denn nur die Alternative offen, entweder ohne jeden Apparat wirklich durchgebildeter Begriffe naturalistisch zu radbrechen, oder das System von Begriffen, welches die Philosophie rein aus ihrem eignen Standpunkt sich zurechtgemacht, für die wissenschaftliche Mittheilung zum Gebrauch zu adoptiren. Im letzteren Falle kann sie einerseits nicht wirklich rein, klar und verständlich aussprechen, was sie zu sagen hat, weil die Form, in welche sie den Inhalt ihres Bewußtseins kleidet, ihr nicht natürlich, ihrem eignen Leibe genau zupassend, zugewachsen ist, und muß sie sich andrerseits, da sie mit Begriffen rechnet, die an sich selbst etwas andres ausdrücken, als was sie mit ihnen bezeichnen will, in sich selbst verwickeln; der nicht kirchlichen Wissenschaft aber, sofern sie mit ihr wirklich disharmonirt, hat sie eben damit den Sieg unvermeidlich in die Hände gegeben, indem sie ja ihre Prämissen adoptirt, um gegen sie zu argumentiren. Im ersteren Falle aber muß sie natürlich in der Achtung der wissenschaftlichen Gemeine je länger desto mehr herabsinken. Die dermalige Philosophie besitzt ein Netz von (wenigstens vergleichungsweise) in sich selbst fertigen und unter sich streng systematisch verknüpften Begriffen, und da die gegenwärtige Theologie eines ähnlichen gänzlich entbehrt, so fängt jene ohne Schwierigkeiten die besseren Köpfe für sich ein, wofern nicht bei ihnen andre tiefer liegende Interessen das des Denkens überwiegen.

Anm. 7. In dem Systeme der theologischen Disciplinen muß die speculative Theologie (das Haupt) die erste Stelle einnehmen. Auf sie folgt die historische Theologie, die Hauptmasse des ganzen Körpers (der Rumpf, gleichsam das vegetative System,), und zuletzt die practische Theologie (Hände und Füße). Die speculative Theologie muß den beiden anderen Haupttheilen voranstehn, weil sie für beide die Voraussetzung bildet. Von der practischen Theologie ist dieß besonders einleuchtend. Denn ihre wesentliche Aufgabe besteht darin, die Formel festzustellen für eine solche Behandlung des gegenwärtigen Zustands der Kirche, vermöge welcher diese in

stätigem Fortschritt demjenigen Zustande angenähert werden kann, auf welchen als ihre Vollendung ihre gesammte Entwicklung hinstrebt; diese Aufgabe kann sie aber nicht lösen, wofern sie nicht einerseits den eigenthümlichen Stand der Kirche im gegenwärtigen Moment richtig versteht, und andrerseits eine klare Anschauung von dem Vollendungszustande derselben besitzt, welches beides nicht möglich ist ohne den wirklichen Begriff der christlichen Kirche und ihres Verhältnisses zum Christenthum, der nur auf speculativem Wege gefunden werden kann. Ohne diesen Begriff läßt sich aber überhaupt die ganze geschichtliche Erscheinung des Christenthums nicht wahrhaft verstehen; und so setzt denn also auch die historische Theologie die speculative voraus. Damit soll jedoch keineswegs geläugnet werden, daß nach andern Seiten hin auch umgekehrt wieder die speculative Theologie die beiden andern zu ihrer Voraussetzung hat, besonders die historische. Denn in jedem wirklichen Organismus, wie denn doch die Theologie ein solcher sein soll, bedingen sich ja alle einzelnen Glieder schlechthin gegenseitig. Am wenigsten kann es unsre Meinung sein, daß auch das theologische Studium mit der speculativen Theologie anzuheben habe.

Anm. 8. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß unsre Theologie eine nach der erörterten Idee durchgeführte speculative Disciplin noch nicht besitzt. Versuche einer solchen sind allerdings schon sehr frühe begonnen und zu allen Zeiten wiederholt worden, von den s. g. Theosophen*), an deren Spitze die Gnostiker stehn; allein theils hat es diesen Versuchen immer sowohl an rechter Klarheit über ihre eigentliche Absicht als auch an wissenschaftlicher Strenge gefehlt, theils — und dieß war schon die unvermeidliche Folge dieses ersteren Umstands — haben sie in der Kirche keine Anerkennung gefunden, und sind

*) Wir werden daher auch nicht umhin können, in dem System selbst uns mit vielen Grundideen dieser Theosophen, namentlich Jak. Böhme's und Oetingers, zu begegnen. Sie werden aber hoffentlich bei uns nicht in der durchaus verschlackten Gestalt auftreten, vermöge welcher sie durch jene Männer unmöglich sich Geltung verschaffen konnten, sondern singuläre Privatmeinungen außerhalb des eigentlich weltgeschichtlichen wissenschaftlichen Verkehrs stehender, wenn auch noch so tiefer Geister bleiben mußten.

mehr oder minder in's Häretische ausgeschlagen. Der Name Theosophie zur Bezeichnung dieser Richtung auf eine speculative Theologie, gegenüber von der (speculativen) Philosophie, ist übrigens sehr treffend gewählt, und wir werden ihn im weiteren Verfolg selbst adoptiren (s. unten §. 237.). In der Kirche selbst konnte man freilich das Bedürfniß eines theologischen Speculirens gleichfalls nicht verläugnen. Dieses ist so tief in dem innersten Wesen des christlich frommen Lebens begründet, daß man sich auch in ihr zu allen Zeiten darauf hat einlassen müssen. Aber man hat es ohne klares Bewußtsein um den spezifischen Unterschied zwischen diesem theologischen Speculiren und dem philosophischen gethan, und so konnte es zu keiner wirklich selbständigen theologischen Speculation kommen, sondern nur zu einer wissenschaftlich nicht zu duldenden Versetzung der Philosophie mit allerhand willkürlich ihr aufgedrungenen religiösen und theologischen Interessen und Elementen. Einerseits hielt man sich nicht streng innerhalb des theologischen Standpunkts, andrerseits führte man kein wirkliches, organisch in sich zusammenhangendes System theologischer Speculation durch. Man hat es immer nur bei aphoristischen Constructionsversuchen des Einzelnen, einzelner Lehren u. dergl. bewenden lassen. Am häufigsten hat man ein solches speculatives Theologisiren bei der dogmatischen Behandlung der christlichen Lehre angewendet, also aus einem ganz falschen Gesichtspunkt, gleichviel welchen von beiden Standpunkten man dabei verkannte, ob den dogmatischen oder den speculativen. Daraus mußte dann freilich eine für beide, die Dogmatik und die theologische Speculation, gleich verderbliche Verwirrung entspringen. Immerhin aber hat sich in den Dogmatiken eine nicht unbedeutende Masse theologischer Speculation, nur überall aufs stärkste mit Schlacken durchzogen, abgelagert. Sodann aber auch in der philosophischen Disciplin, welche bisher den Namen „Religionsphilosophie" geführt hat. Sie ist zum großen Theil nichts andres als theologische Speculation, besonders in ihren älteren Gestaltungen. Nur fehlt ihr das Bewußtsein um diesen ihren theologischen Character, und sie hält sich arglos für Philosophie; diese Selbsttäuschung aber mußte auch für sie selbst in Beziehung auf ihre wissenschaftliche Haltung von den nachtheiligsten Folgen sein.

§. 3. Mit der richtigen Scheidung der theologiſchen und der philoſophiſchen Speculation überhaupt iſt auch bereits der Unterſchied zwiſchen der *theologiſchen* Ethik und der *philoſophiſchen* und das Verhältniß beider beſtimmt. Sie unterſcheiden ſich, wie die theologiſche und die philoſophiſche Speculation überhaupt, durch die verſchiedenen Vorausſetzungen, von welchen ſie ihren Ausgang nehmen. Während nämlich — wenn wir beide Disciplinen rein für ſich denken, außer ihrem organiſchen Zuſammenhange mit den mit ihnen zuſammengehörigen übrigen Disciplinen des Syſtems einerſeits der theologiſchen und andrerſeits der philoſophiſchen Wiſſenſchaften — die philoſophiſche Sittenlehre von dem ſittlichen Bewußtſein *rein als ſolchem* anhebt, geht die theologiſche aus von demſelben, *wie es in dem* der beſtimmten chriſtlichen Kirche angehörigen *chriſtlichen Individuum als religiös eigenthümlich beſtimmtes thatſächlich vorhanden iſt*, und von dem geſchichtlich gegebenen Ideal der Sittlichkeit in der Erſcheinung des Erlöſers, von welchem jenes der Reflex iſt. So beſtimmt aber die *theologiſche* Ethik und die philoſophiſche auseinander treten, ſo wenig bilden die *chriſtliche* Ethik und die philoſophiſche an ſich einen Gegenſatz. Innerhalb der chriſtlichen Welt muß vielmehr auch die philoſophiſche Ethik, wie die Philoſophie überhaupt, weſentlich eine *chriſtliche* ſein, und iſt es auch, vermöge einer unvermeidlichen geſchichtlichen Nothwendigkeit, allezeit geweſen. Freilich zu verſchiedenen Zeiten und in ihren verſchiedenen Entwickelungen in ſehr verſchiedenem Grade. Ein *relativer* Gegenſatz zwiſchen der philoſophiſchen Ethik und der ihr gleichzeitigen chriſtlichen Lehre, ja dem Chriſtenthum überhaupt kann daher ſehr wohl eintreten, oder vielmehr er iſt in demſelben Maaße unvermeidlich, in welchem die Menſchheit noch nicht ſchlechthin von dem Chriſtenthum durchdrungen iſt; er läßt aber immer auf eine noch vorhandene Unvollkommenheit ſchließen. Und zwar auf eine Unvollkommenheit beider, nicht bloß der Philoſophie, ſondern auch der chriſtlichen Frömmigkeit. Denn wenn gleich in dieſem Falle die chriſtliche Lehre an ſich betrachtet ſich im Beſitz der richtigen Reſultate befinden mag, ſo beſitzt ſie dieſe dann doch, da ihr die wirkliche Wiſſenſchaft fehlt, nur als noch nicht vollſtändig verſtandene, mithin überhaupt nicht vollkommen. So lange das ſittliche Bewußtſein des Chriſten, wie es in der

kirchlichen Gemeinschaft, deren Glied er ist, eigenthümlich bestimmt ist, sich in der in seinem Kreise geltenden philosophischen Construction des Sittlichen noch nicht genau wieder erkennt, und, was der Sache nach damit aufs engste zusammenhängt, so lange die christliche Kirche und die allgemeine religiös-sittliche Gemeinschaft noch irgendwie geschieden sind, ist eine theologische Sittenlehre neben der philosophischen unumgängliches Bedürfniß. Je mehr sich beide der Vollendung, jede in ihrer Art, annähern, desto mehr fallen sie materialiter zusammen. Denkt man beide als schlechthin vollendet, so decken sie sich materialiter schlechthin, und unterscheiden sich nur noch formaliter, nämlich zwar nicht durch ihre Methode an sich, wohl aber durch die Ordnung, in welcher sie sich (nach Einer und derselben Methode) wissenschaftlich construiren.

Anm. Unsre gewöhnliche theologische Moral ist ein trübes Gemisch von biblischer Lehre und philosophischer Ethik, und zwar meist einer aus den verschiedensten philosophischen Systemen eklektisch zusammengelesenen. Wie große Unklarheit über das hier besprochene Verhältniß im Allgemeinen herrschen muß, kann man am besten daran abnehmen, daß selbst ein Denker wie Schleiermacher dasselbe nicht auf's Reine zu bringen vermag. S. die Erörterung: Chr. Sitte, S. 24—30 und in den Beilagen S. 163—166. Auch bei dem Verbesserungsversuch von Reuter (in den Theol. Studien und Kritiken, 1844, H. 3, S. 595 — 606,) kommt es keineswegs zu einer klaren Auseinandersetzung zwischen der theologischen (oder, wie er sie als hiermit gleichbedeutend auch nennt, der christlichen) und der philosophischen Ethik. Dagegen nun muß vor allen Dingen Verwahrung eingelegt werden, daß man (wie selbst Schleiermacher thut, a. a. O., Beilagen, S. 163—166,) der philosophischen Sittenlehre die christliche gegenüber stellt. Daß innerhalb der Christenheit auch der philosophischen Ethik die Christlichkeit wesentlich eigne, muß entschieden behauptet werden. Wir meinen nicht bloß, daß auch sie christlich sein solle, sondern sondern auch, daß sie es wirklich sei. Dieß freilich oft genug nicht in dem Maaße, wie sie es sein sollte, aber immer in einer solchen Weise, daß sie ohne

die Einwirkung des christlichen Princips schlechterdings nicht sein könnte, was sie ist, so wenig sie auch vielleicht darum wissen mag. Innerhalb der christlichen Welt gibt es kein Element des geistigen Lebens, welches nicht wesentlich mit ein Erzeugniß des Christenthums wäre, das nun einmal unläugbar das Grundprincip der geschichtlichen Entwicklung unsrer ganzen christlichen Zeit ist. Grade in unsern Tagen kann daran gar nicht genug erinnert werden, daß das thatsächlich Christliche, und zwar das wesentlich und spezifisch Christliche, in allen Lebensgebieten weit über den engen Bezirk desjenigen, woran ausdrücklich die Etiquette des Christlichen angebracht ist, hinausreicht, daß es der neuen Welt schon natürlich im Blute steckt, so wenig auch damit irgend Einem die Wiedergeburt erspart werden soll. Ueberdieß wäre das auch als philosophische in der That eine schlechte Ethik, welche die ungeheuren Thatsachen ignorirte, vermöge der Beziehung auf welche die Sittlichkeit eine christliche ist, und die ihnen in der wissenschaftlichen Construction der sittlichen Welt nicht dieselbe alles bedingende Stellung zutheilte, die sie in der geschichtlichen Entwicklung der sittlichen Welt factisch einnehmen, — wir meinen den Ausbruch der Sünde in der Welt und die Entfaltung ihrer zerstörenden Macht auf der einen Seite und den Eintritt des Gottmenschen Jesus in die Welt und die geschichtlichen erlösenden Wirkungen, die von ihm auf sie ausgehen, auf der andern. Auch die philosophische Moral muß ja doch, wenn sie sich nicht in leeren, d. h. eben durchaus unphilosophischen Abstractionen ergehen will, das sittliche Leben, wie es das concrete geschichtlich gewordene ist, zum wissenschaftlichen oder begrifflichen Verständniß bringen; die concrete historische Gestalt des sittlichen Zustands der Welt ist aber wenigstens für uns vor allem eben die durch das Christenthum gewordene, die christliche, wie die Weltgeschichte selbst wesentlich eine christliche ist. Aber auch so lange man (wie abermals Schleiermacher thut, a. a. O., S. 24—30,) bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der theologischen Ethik und der philosophischen „religiöses Bewußtsein" und „Speculation" gegensätzlich coordinirt, ist nicht

herauszukommen aus der Verwirrung. Das religiöse Bewußtsein hat seinen Gegensatz nicht an dem speculativen, sondern an dem rein oder lediglich sittlichen (an dem sittlichen rein als solchem), und die Speculation hat den ihrigen nicht an der Frömmigkeit, sondern an der Reflexion; zur Frömmigkeit verhalten sich vielmehr beide, die Reflexion und die Speculation, ganz auf die gleiche Weise. Was sich hier gegenübersteht ist vielmehr die theologische, d. h. die religiös- (und näher kirchlich-) speculative und die philosophische, d. h. die nicht religiös-speculative Ethik.

§. 4. Hiernach stellt sich nun auch das Verhältniß zwischen der theologischen Ethik und der Dogmatik klar heraus. Beide, weit entfernt davon, einander parallel zu laufen, unterscheiden sich dadurch, daß sie ganz verschiedenen Hauptformen der Theologie angehören. Die Ethik ist eine Disciplin der speculativen Theologie, die Dogmatik eine Disciplin der historischen Theologie. Nicht durch ihren Gegenstand sind beide von einander verschieden, — denn diesen haben sie mit einander gemein, nur nicht in vollkommen gleichem Umfange, — sondern durch die eigenthümliche Weise der wissenschaftlichen Behandlung desselben. Die Dogmatik ist die Wissenschaft von den Dogmen, und sie ist nur so fern es Dogmen gibt, d. h. kirchlich autorisirte begriffsmäßige Lehrsätze, in welchen die Kirche selbst ihr eigenthümlich bestimmtes frommes Bewußtsein in gedankenmäßiger Form ausgesprochen hat. Diese Dogmen, welche unmittelbar nur als vereinzelte gegeben sind, in ihrem Verhältniß zu einander zu begreifen, d. h. sie wissenschaftlich zur Einheit eines organisch in sich abgeschlossenen Dogmensystems zusammen zu fassen, dieß, und dieß allein, ist die Aufgabe der Dogmatik. Sie hat also ein ihr empirisch gegebenes geschichtlich gewordenes Object, und ist so wesentlich eine historische Disciplin.*) Die ihr aufgegebene wissenschaftliche Bearbeitung dieses ihres Objects kann ihr freilich

*) Und zwar gehört sie der Unterabtheilung der historischen Theologie an, welche am zweckmäßigsten als die thetische oder die positive zu bezeichnen sein dürfte, und die in ihr nach der exegetischen (oder auch biblischen) und der kirchenhistorischen (im engeren Sinne des Worts) die dritte und letzte Stelle einzunehmen hat.

nicht ohne Anwendung der Speculation gelingen; dieß heißt aber nur: sie hat eben eine speculative Theologie zu ihrer Voraussetzung. Der Hülfe dieser bedarf sie unumgänglich, aber sie selbst ist nicht speculative Theologie. Die theologische Ethik dagegen hat es schlechterdings nicht mit kirchlichen Lehrsätzen zu thun, sondern muß rein speculativ verfahren; sie ist wesentlich speculative Theologie, oder genauer ein integrirender Theil des Systems derselben. Dieses besteht nämlich aus den beiden Haupttheilen, der Theologie im engeren Sinne des Worts und der Kosmologie, welche letztere sich wieder in die Physik und in die Ethik zerlegt. Mit dem Abschluß der Ethik in sich selbst schließt sich das ganze System der speculativen Theologie vollständig ab, indem mit ihrem Schluß sein Kreislauf vollendet erscheint*).

Anm. 1. Unbefangnerweise muß man es sich wohl eingestehn, daß über das Verhältniß der Dogmatik und der theologischen Ethik unter uns höchst unklare Vorstellungen herrschen, und daß es bei der Voraussetzung, daß beide einander coordinirt seien, von der man immer ausgegangen ist, bisher noch nicht gelingen wollte, ihre beiderseitigen Gebiete irgend klar und scharf gegen einander abzugränzen. Daher denn die Abneigung gegen ihre Sonderung immer wieder neu auflebt. Und in der That, soll die Scheidung in jener herkömmlichen Weise vollzogen werden, so muß man durchaus den Theologen Recht geben, die, wie jüngst wieder Sartorius (Die Lehre von der heil. Liebe, Zweite Abth., Vorr., S. X—XVIII), gegen jede Trennung beider protestiren. Wie es unmöglich ist, diese von jener Voraussetzung aus genau und sicher zu bewerkstelligen, das kann man sich wieder an Schleiermachers Erörterung der Sache (Die chr. Sitte, S. 12—24, vgl. auch in den Beilagen S. 10. 160—163) recht veranschaulichen. Weil er nun einmal keine andre Speculation kennt als die philosophische, und sehr richtig Theologie und Philosophie schlechterdings auseinander halten will (ungeachtet er freilich im System der theologischen Disciplinen eine „philosophische Theologie" hat neben der historischen und der

*) Dieß wird unsre Ethik selbst durch die That zu bewähren haben.

praktischen,), so hilft ihm seine große Erkenntniß, daß die Dogmatik eine historisch theologische Disciplin ist, nicht dazu, um das Verhältniß zwischen ihr und der theologischen Ethik richtig zu stellen. Denn auch er muß so den Unterschied beider Disciplinen in ihrem Gegenstande suchen; damit gelingt es nun aber Ein für alle mal nicht, wenn anders die Dogmatik bleiben soll, was sie geschichtlich geworden ist und wohl auch bleiben wird so lange sie überhaupt besteht. Wenn Schleiermacher die Dogmatik die Frage beantworten läßt: „was muß sein, weil die religiöse Form des Selbstbewußtseins, der religiöse Gemüthszustand ist?", die Ethik aber die andre Frage: „was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtsein oder durch dasselbe, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist?" (S. 23), oder wenn er in der Dogmatik die Darstellung des christlichen Selbstbewußtseins „in seiner relativen" (was sehr weislich hinzugesetzt ist, aber auch schon wieder ein Schwanken in die Gränzbestimmung bringt,), „Ruhe", in der Ethik aber die Darstellung eben desselben „in seiner relativen Bewegung" (S. 24) sieht: so mag die Ethik als die nachgeborne zur Noth dazu können angehalten werden, sich mit dieser Gebietstheilung zufrieden zu stellen; aber die Dogmatik wird gegen sie einen Rechtsstreit erheben wegen willkürlicher Schmälerung ihres Eigenthums. Und mit bestem Fug. Denn so lange sie noch den Namen Dogmatik führen darf, reichen auch ihre Rechtsansprüche eben so weit, als es Dogmen gibt. Diese aber beschränken sich nicht auf den Umkreis, der durch die Frage nach den Voraussetzungen des frommen Selbstbewußtseins gemessen wird, und auf diejenigen Momente, welche das fromme Selbstbewußtsein in seiner Ruhe constituiren, sondern auch von den Consequenzen des frommen Selbstbewußtseins und den aus ihm hervorgehenden Bewegungen oder Actionen sind gar viele in Dogmen ausgedrückt worden von der Kirche. Das Lehrstück von der Heiligung wird sich die Dogmatik nie aus der Hand winden lassen, führt sie aber dieß in seinem Detail aus, so kann sie nicht umhin, eine vollständige Tugend- und Pflichtenlehre zu geben, und zwar ganz aus demselbigen Gesichtspunkt, aus dem die

theologische Ethik sie behandelt. Was aber diese noch darüber hinaus besitzt, die Güterlehre, das hat die Dogmatik zwar an mannichfaltigen Orten zerstreut (eine Hauptmasse davon häuft sich in dem Lehrstück von der Kirche zusammen,), sie kann es aber eben so wenig entbehren zu ihrer eignen Vollständigkeit. Was auch diesem schleiermacherschen Versuch, das Verhältniß zwischen der Dogmatik und der theologischen Ethik nach der Verschiedenheit ihrer Gegenstände zu bestimmen, zuletzt zum Grunde liegt, ist die Unterscheidung zwischen dem „Erkennen" und dem „Handeln", der „Erkenntniß" und der „Handlungsweise" (s. Schleiermacher, a. a. O., S. 17 ff.), vermöge welcher man dann jene als die Glaubenslehre dieser als der Sittenlehre gegenüber stellt. Hieraus kann nur Verwirrung entstehen, da nun einmal das Erkennen keinen Gegensatz gegen das Handeln bildet, sondern nur eine besondre Form desselben ist (s. unten §. 199). Schleiermacher hat selbst diese richtige Einsicht; er bemerkt selbst ausdrücklich (a. a. O., S. 21,), daß jede menschliche Function wesentlich ein Handeln ist, namentlich auch das die Vorstellungen bestimmen, d. h. das Erkennen; aber er macht keinen Gebrauch von dieser wichtigen Bemerkung. Es kommt uns nicht in den Sinn zu läugnen, daß an der Frömmigkeit wesentlich eine theoretische Seite und eine practische zu unterscheiden sei; aber die Wissenschaft von beiden läßt sich nicht in eine Zweiheit aus einander reissen, und die Dogmatik beschränkt sich thatsächlich durchaus nicht auf die theoretische Seite des frommen Lebens. Auch mag man immerhin sagen, es sei beides wissenschaftlich darzustellen, einerseits das Bewußtsein des Frommen um sein Verhältniß zu Gott und andrerseits sein Bewußtsein um sein Verhältniß zur Welt, d. h. um seine Lebensaufgabe; aber wenn man nun hinzufügt, jenes habe die Dogmatik wissenschaftlich zu beschreiben, dieses die Ethik, so läßt sich dieß wieder nicht durchführen. Denn der Kreis der Dogmen und also auch die Dogmatik beschränkt sich notorisch nicht auf jene Seite des frommen Bewußtseins, und eben so wenig beschränkt sich die Ethik, die dann weder von religiösen Pflichten, noch vom Gewissen u. s. w. sprechen dürfte, auf diese. Ueberdieß ist das

Verhältniß des Menschen zu Gott rein als solches, d. h. als von seinem Verhältniß zur Welt isolirt genommen, eine leere Abstraction, von der die Dogmatik nicht leben kann; für den Frommen aber, sofern er wirklich fromm ist, wenigstens für den frommen Christen, gibt es überhaupt gar kein wirkliches Bewußtsein, das nicht wesentlich beides wäre, Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein, so daß also das wirkliche fromme Bewußtsein erst durch Zerschneidung abgetödtet werden müßte, um zwei Wissenschaften von demselben (nach seinen beiden Seiten) zu erhalten, die dann als wissenschaftliche Beschreibungen eines todten Objects eben so leblos sein würden wie dieses. Allerdings hat die Kirche die practische Seite der christlichen Frömmigkeit weit unvollständiger in ausdrücklich autorisirten begriffsmäßigen Lehrsätzen, d. i. in Dogmen (vgl. ApG. 16, 4) zur allgemeingültigen Darstellung gebracht als die theoretische Seite derselben, d. h. sie hat weit wenigere, auch verhältnißmäßig, practische als theoretische Dogmen ausgeprägt, so daß, wie Schleiermacher (a. a. O., S. 13,) mit Grund bemerkt, bei der Verbindung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre „die Elemente der christlichen Sittenlehre immer sehr zu kurz kommen"; aber hiervon liegt der Grund deutlich genug in dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums selbst, nämlich in seinem nichtgesetzlichen, evangelischen Character. Es stellt sich dieß ja schon in der Thatsache heraus, daß die katholische Kirche ungleich reicher ist an solchen practischen Dogmen, als die evangelische, und daß in dieser letzteren eine Richtung auf sie besonders nur im Zusammenhange mit dem Pietismus oder Methodismus vorkommt. Schon von vornherein hat es in der Kirche gar nicht an der Tendenz auf die Bildung praktischer Dogmen gefehlt, besonders im dritten und vierten Jahrhundert, wo man auf dem Wege dazu war, die Grundsätze für die gesammte christliche Lebenspraxis in die Form der Kirchendisciplin zu bringen durch Concilienkanones, kanonische Briefe u. dergl. Und wer etwa bezweifelte, daß die alte Christenheit auch diese practischen Sanctionen der Kirche als Dogmen angesehen wissen wollte, der braucht etwa nur einen Blick in des Gennadius Schrift de dogma-

tibus ecclesiasticis zu werfen. Vgl. auch Schleiermacher, a. a. O., Beil., S. 10 f. 167.

Anm. 2. Worauf die Theologie in der evangelischen Kirche gleich von Anfang an hinauswollte bei der Einführung einer besondren Disciplin unter dem Namen der Theologia moralis, allerdings ohne ein irgendwie klares Bewußtsein darum, das war eben eine speculative Theologie. Von dem Bedürfniß dieser war die Constituirung jener Disciplin durch Georg Calixt nur ein Symptom. Eben deshalb war sie eine so bedeutsame Thatsache (um der Moralcompendien willen, die wir ihr verdanken, würde sie wahrlich kein epochemachendes Ereigniß sein!), eben deshalb war aber auch das Mißtrauen gar kein so unbegründetes, mit dem sie von den Männern der alten streng kirchlichen Schule aufgenommen wurde. Sie haben gar nicht mit Unrecht befürchtet, dieser erste Schritt werde viel weiter führen, als sich unmittelbar absehen lasse, ganz heraus aus dem bisherigen kirchlichen Gleise.

§. 5. Die theologische Ethik ist auch als evangelische nicht ohne weiteres identisch mit der practischen Lehre der heil. Schrift. Denn eine biblische Sittenlehre (diesen Ausdruck in dem Sinne genommen, in dem er hier durchweg gebraucht wird, d. h. im wissenschaftlichen Sinne,) gibt es überall nicht, so wenig als biblische Dogmen und eine biblische Dogmatik. Aber eine biblische Religionslehre gibt es allerdings, die auch eine reiche Fülle practischer Vorschriften und Ermahnungen enthält; und durch diese, so wie durch die Bibel überhaupt, ist in der evangelischen Kirche mit der gesammten speculativen Theologie natürlich auch die theologische Ethik unbedingt normirt. Und zwar durch die ganze Bibel, auch mit durch das alte Testament, wegen des wesentlichen geschichtlichen Verhältnisses zwischen der alttestamentlichen Oekonomie und dem Christenthum; aber auch bestimmt unter allen den eben in diesem Verhältniß begründeten Beschränkungen. Wenn sich nun so die Sätze der theologischen Ethik durchaus an der heil. Schrift zu bewähren haben, so kann doch dieses Geschäft der Bewährung nicht innerhalb der Ethik selbst vollzogen werden durch Belegung ihrer einzelnen Lehrbestimmungen mit ihnen speciell entsprechenden Schrift-

aussagen. Denn theils läßt sich ein solches Verfahren nicht mit einiger Vollständigkeit durchführen, theils würde es den allgemeinen speculativen Character der Ethik durchaus stören und ihre einheitliche Haltung. Die Bewährung kann vielmehr nur durch die Zusammenhaltung der theologischen Ethik als eines Ganzen mit der biblischen Religionslehre, welche ein wesentlicher Theil der exegetischen Theologie (einer Unterabtheilung der historischen Theologie) ist, gleichfalls als einem Ganzen stattha-ben. Die theologische Ethik läßt sich nur als wissenschaftliches Ganzes an der heiligen Schrift als Ganzem der Urkunden über die göttliche Offenbarung messen, und nur im Ganzen entweder als biblisch gutheißen oder als widerbiblisch oder doch wenigstens unbiblisch verwerfen.

Anm. 1. Wir werden daher nur ganz ausnahmsweise auf einzelne Schriftstellen hinweisen, nur dann, wann uns von unsern eigenthümlichen Sätzen aus auf solche Schriftworte, welche bei der traditionellen Exegese räthselhaft bleiben, ein eigenthümlich helles Licht zu fallen scheint. Ein unmittelbarer Gebrauch der Bibel in der Ethik hat noch am ersten in der Pflichtenlehre seinen Ort, und zwar in ihrem speciellen Theile.

Anm. 2. Namentlich soll sich auch vorzugsweise an der heil. Schrift der Sinn und Geist in uns entwickeln, welcher der theologischen Ethik das rechte, wahrhaft christliche Leben gibt. Vgl. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der christl. Sittenlehre, S. 44.

Zweites Hauptstück.

Grundlegung der theologischen Ethik.

§. 6. Die wissenschaftliche Construction des Sittlichen ist nicht anders möglich als mittelst des Begriffs desselben. Die Auffindung des Begriffs des Sittlichen, wenigstens in seinen allgemeinsten Grundzügen, durch theologisch-speculative Ableitung ist demnach diejenige Aufgabe der theologischen Ethik, vor deren Lösung sie gar nicht an ihr eigentliches Geschäft zu gehen vermag. Bevor sie zur Construction des Systems der theologischen Wissenschaft vom Sittlichen schreiten kann, muß sie einen sichern Grund für ein solches legen, dadurch, daß sie sich des Begriffs dieses Sittlichen auf theologischem Wege bemächtigt. Diesen Begriff kann sie, dem oben (§. 2.) gesagten zufolge, nur in den früheren Theilen der speculativen Theologie aufsuchen, in deren Verlauf er sich ungesucht herausstellen muß. Könnten wir uns nun auf irgend ein bereits allgemeiner anerkanntes System der speculativen Theologie, in dem wir den Ausdruck unsrer eigenen wissenschaftlichen Ueberzeugung fänden, zurückbeziehen, so dürften wir einfach aus ihm den hier zu fordernden Fundamentalbegriff als Lehnsatz herübernehmen. Aber in diesem Falle befinden wir uns leider nicht, und so bleibt uns denn nichts übrig, als die der theologischen Ethik, sie begründend, vorangehenden Theile der speculativen Theologie ihren wesentlichen Grundzügen nach wissenschaftlich zu verzeichnen bis zu dem Punkt hin, in welchem der Begriff des Sittlichen mit innerer Nothwendigkeit herausspringen wird. Das heißt näher: wir müssen es versuchen, vom theologischen Standpunkt aus zunächst die Theologie im engeren Sinne des Worts und sodann die Kosmologie bis zu dem Wendepunkt hin speculativ zu construiren, in welchem die letztere, wie sie zuerst Physik ist, über sich selbst hinausgeht, und in die Ethik (mit der die Kosmologie und das ganze System der speculativen Theologie überhaupt sich abschließt,) umschlägt.

§. 7. Den in sich selbst schlechthin festen Punkt, in welchen die theologische Speculation ihren Anker auswirft und in dem sie ihren unverrückbaren Standort nimmt, kennen wir bereits (§. 2.). Er ist das fromme Bewußtsein, und zwar für uns bestimmt das evangelisch-christlich fromme Bewußtsein. Dieß ist uns eine schlechthin gewisse Erfahrungsthatsache, und so wenig bedürfen und verlangen wir einen Beweis für seine Wahrheit und Zuverlässigkeit, daß es uns vielmehr das letzte Gewisse überhaupt ist, dasjenige, wodurch uns alle übrige Gewißheit erst vermittelt wird, und der einzige wirkliche Schlüssel zum Verständniß wie unsrer selbst so auch aller übrigen Objecte, die in den Gesichtskreis unsres Selbstbewußtseins fallen. Darin sind wir eben Theologen, ohne übrigens diese unsre große Voraussetzung irgend jemandem aufdringen zu wollen, der seinen wissenschaftlichen Standpunkt außerhalb der Theologie nimmt. Nur daß er ihn nicht für den theologischen ausgebe, müssen wir einem solchen zumuthen, damit nicht durch Verrückung der Gränzen zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten alles sich verwirre. Das evangelisch-christlich fromme Bewußtsein, von welchem wir ausgehen, nehmen wir aber sofort in der näheren Bestimmtheit, in welcher es das des Theologen, also das bereits in irgend einem Maaß wissenschaftlich entwickelte und gebildete ist. Denn nur diesem entsteht das Bedürfniß der Speculation, und nur dieses ist zum Speculiren befähigt. Wie nun überhaupt das fromme Bewußtsein seiner Grundbestimmtheit nach Gottesbewußtsein ist, so daß sein schlechthin primitives Object Gott ist, und erst aus diesem alle seine übrigen Objecte, als schon implicite in ihm liegend, sich für dasselbe entfalten und ergeben, weshalb es denn auch alle Dinge mittelst der Erkenntniß Gottes erkennt: so verhält es sich auf eben dieselbe Weise auch mit dem frommen Bewußtsein des evangelischen Theologen, das uns hier beschäftigt. In diesem ist aber die Erkenntniß Gottes nicht mehr bloß als gefühlsmäßige, bloß als Ahnung Gottes gesetzt, sondern bestimmt zugleich als verstandesmäßige, als Gedanke Gottes. Das fromme Subject, mit dem wir es hier zu thun haben, befindet sich bereits vor jedem Versuch theologisch zu speculiren factisch im Besitz eines Gedankens Gottes, wie es auch immer zu demselben gekommen sein mag. Es bedarf nun aber auf diesem Standpunkte der Bildung

nur einer geringen Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit dieses in dem frommen Bewußtsein vorhandenen Gedankens von Gott, um zu entdecken, daß er noch nicht in der wirklich gedankenmäßigen Form gegeben ist, sondern nur erst, mehr oder weniger, in der Form der bloßen Vorstellung. Diese Entdeckung kann zwar das fromme Bewußtsein in seiner unmittelbaren Selbstgewißheit durchaus nicht etwa irre machen an der Wahrheit des Inhalts seines Gottesgedankens, aber sie überführt es von der Unangemessenheit der verstandesmäßigen Form, in welcher es jenen Inhalt gefaßt hat, zu diesem, und stellt ihm zugleich die Aufgabe, diese Unangemessenheit der Form seines Gottesgedankens aufzuheben, d. h. seine bloße Vorstellung von Gott zum Begriff Gottes zu erheben. Vollziehen läßt sich aber diese Aufgabe nur auf dem Wege der dialektischen Reinigung des Gottesgedankens, wie er in dem religiösen Bewußtsein des Theologisirenden unmittelbar vorkommt, von allen den fremdartigen Beimischungen, mit denen er noch versetzt ist. Diese Aufgabe stellt sich sofort concreter, sobald man sich nur die bestimmte Beobachtung vergegenwärtigt, an welche sich für den Theologisirenden jene Entdeckung der Inadäquation zwischen der Form und dem Inhalt des Gottesgedankens anknüpft, wie er in seinem frommen Bewußtsein unmittelbar, d. h. hier nur vor aller Speculation, auftritt. Schon bei der einfachsten Ueberlegung muß ihm ja als der eigentliche Grundfehler desselben ein sich durch ihn durch und durch hindurchziehender Widerspruch in's Auge fallen, der überhaupt als die allgemeine und natürliche Krankheit des nicht eigentlich wissenschaftlich gebildeten frommen Bewußtseins zu betrachten ist. In der unmittelbaren Vorstellung von Gott ist nämlich der Gedanke Gottes einerseits, ja zu alleroberst als der des Unbedingten, des Absoluten gefaßt, andrerseits aber mit einer Vielheit besondrer positiver Bestimmtheiten behaftet, die Gott als Prädikate beigelegt sind. Dieß beides nun, wie es in der bloßen religiösen Vorstellung auf unvermittelte Weise lediglich neben einander steht, widerspricht sich offenbar. Denn da das Besondere ein Besonderes nur vermöge seines Verhältnisses zu einem andern ist, so involvirt jede besondere Bestimmtheit eine Relativität, und schließt somit die Absolutheit aus oder ist eine Beschränkung *). Dieß ist keineswegs so gemeint, als sei jede be-

*) Omnis determinatio est negatio. Spinoza, Ep. 49, p. 626. ed. Gfrörer.

sondere positive Bestimmtheit Gottes schon an sich eine Beschränkung desselben. Sie ist dies vielmehr entschieden nicht in dem Falle, wenn sie eine von ihm selbst ausdrücklich an-sich gesetzte ist. Allein als solche werden doch die hier in Rede stehenden besondren Bestimmtheiten Gottes in der unmittelbaren bloßen Gottesvorstellung eben nicht gedacht, ja so können sie überhaupt nur vermöge einer dialektischen Vermittelung gedacht werden. Und ebenso wenig brauchen die mehreren besonderen Bestimmtheiten in Gott an sich unter einander sich zu beschränken. Sie können vielmehr in ihrem Verhältnisse zu einander gar wohl alle als absolute gedacht werden (worin dann auch schon mitliegt, daß sie die Absolutheit Gottes nicht beeinträchtigen können), sofern sie nämlich nur als alle nicht neben einander, sondern in einander seiend gedacht werden. Allein so werden sie doch wieder in der unmittelbaren bloßen Gottesvorstellung offenbar eben nicht gedacht, selbst wenn sie etwa ausdrücklich mit besagte, daß sie so gedacht werden sollten und müßten; sondern in ihr treten sie notorisch, eben als noch nicht mit einander vermittelte, lediglich neben einander auf. So liegt denn in dem unmittelbaren Gottesgedanken ein offner Widerspruch vor, mit ihm zugleich aber auch die unabweisliche Forderung der Aufhebung desselben. Denn als einen behebbaren muß ihn das fromme Selbstbewußtsein, wenigstens als das christliche, schlechterdings betrachten, da es seinen Grund lediglich in der Form des Gottesgedankens suchen kann, in keiner Weise in seinem Inhalt. Es hat ein durchaus zweifelloses Bewußtsein sowohl darum, daß in ihm, wie es ursprünglich ein rein gefühlsmäßiges ist, wesentlich jene beiden in dem unmittelbaren Gottesgedanken im Widerspruch begriffenen Momente ausdrücklich gesetzt sind, die Absolutheit und die Vielheit von besonderen Bestimmtheiten, — als auch darum, daß es selbst in jener seiner ursprünglichen Gestalt ein in sich schlechthin widerspruchsloses und einheitliches ist. Es kann daher den thatsächlich vorhandenen Widerspruch nur aus einer Fehlerhaftigkeit des Verfahrens bei der Umbildung seiner primitiven gefühlsmäßigen Form in die verstandesmäßige, der Gottesahnung in den Gottesgedanken, herleiten, und muß sich so auf die dialektische Bearbeitung dieses letzteren hingewiesen sehen. Von dieser selbst erwartet es mit unbedingter Zuversicht, daß sofern sie nur

dialektisch richtig und vollständig durchgeführt wird, ihr Ergebniß ein solcher Gedanke Gottes sein müsse, der in sich selbst beides, schlechthin widerspruchslos und schlechthin vollständig bestimmt ist, eben damit aber auch ein in sich selbst schlechthin einheitlicher ist, ein wirklicher Begriff Gottes, und zwar ein Begriff Gottes, in welchem wesentlich beide Momente des unmittelbaren Gottesgedankens mitgesetzt sein werden, die Absolutheit und die Vielheit der besonderen Bestimmtheiten.

§. 8. Die dialektische Operation selbst, deren Forderung sich uns hiermit ergeben hat, kann zunächst nur in der Befreiung des Gedankens Gottes von allen den seiner Substanz widersprechenden Merkmalen bestehen, die in seiner unmittelbaren Gestalt (in der unmittelbaren religiösen Vorstellung) sich zufälliger- oder doch widerrechtlicherweise an jene angehängt haben. Dabei ist es nun nicht zweifelhaft, daß der Gedanke der Absolutheit die wesentliche und unverrückbare Grundbestimmtheit desselben ausmacht, welche für alle übrigen ihm zugehörigen Bestimmtheiten die unentbehrliche Basis abgibt. Bei genauerer Analyse zeigt sich auch der Begriff der Aseität als schon mit in ihm liegend. Denn daß Gott causa sui ist, heißt nichts anderes, als daß er schlechthin durch sich selbst bedingt ist. Und ebenso ist die Ewigkeit Gottes gar nichts andres als seine Absolutheit, namentlich wie sie Aseität ist*). Ja dieser Gedanke der Ewigkeit ist diejenige Fassung, in welcher der Begriff der Absolutheit in dem frommen Bewußtsein am unmittelbarsten auftritt, und in der er ihm am allergeläufigsten ist**). Selbst die Einheit Gottes ist in dem Gedanken seiner Absolutheit schon nothwendig mitgesetzt. Denn das Unbedingte kann nur als Eins (ein einziges) gedacht werden; eine Mehrheit von Absoluten höbe den Begriff der Unbedingtheit auf, da man nicht umhin könnte, diese mehreren Absoluten als unter einander in Relation stehend zu denken. Je näher man den Gedanken der Absolutheit besieht, desto evidenter wird es sonach, daß er schlechterdings unangetastet bleiben muß, und daß in der dialektischen Reinigung vielmehr alle diejenigen besondren Be-

*) So wird der Begriff der ἀϊδιότης Gottes namentlich schon von Philo gefaßt als der seines Von sich selbst seins, seines causa sui seins. Vgl. Dähne, Geschichtl. Darstell. der jüd.-alex. Religionsphilos., I. S. 120.

**) Auch die Nothwendigkeit Gottes und seine Allvollkommenheit sind nur andre Ausdrücke für seine Absolutheit.

ſtimmtheiten, welche ihm widerſprechen, auszuſtoßen ſind aus dem unmittelbaren Gottesgedanken. Alſo alle jene vielen beſondren Beſtimmtheiten, welche, wie ſie unmittelbar vorliegen, vorhin als Verneinungen der Abſolutheit erkannt werden mußten. Sie alle ohne Ausnahme eine nach der andern auslöſchend, müſſen wir auf ihr reines Subſtrat zurückgehn*), übrigens allerdings in der Erwartung, daß ſie ſich, eben mittelſt dieſes dialektiſchen Verfahrens ſelbſt, zu ſeiner Zeit ſchon wiederherſtellen werden, aber in einer umgebildeten und dadurch logiſch haltbaren Geſtalt. Mit andren Worten, wir müſſen, von jedem beſondren, d. i. beſtimmten Inhalt des unmittelbaren Gottesgedankens abſtrahirend oder jenen an dieſem negirend, ſo weit zurückgehn, bis an dem letzteren nichts mehr negirt werden kann, ohne zugleich das Grundmerkmal deſſelben, den Gedanken des Abſoluten, mithin den Gedanken Gottes ſelbſt mit aufzuheben. Mittelſt dieſes Verfahrens nun langen wir nothwendig zuletzt an bei dem Gedanken von Gott als dem abſoluten **reinen** Sein, d. h. dem Abſoluten unter dem Modus oder der Form**) des reinen, d. i. ſchlechthin beſtimmungsloſen Seins. Noch weiter hinaus können wir nämlich das negirende Verfahren nicht fortſetzen. Denn jenſeits des reinen Seins liegt weiter nichts mehr als das reine Nichtſein, der abſolute Gegenſatz des Abſoluten, mithin des Gedankens von Gott. Auch iſt gar kein Grund, weil gar kein dialektiſches Bedürfniß vorhanden, noch einen Schritt weiter hinaus zu thun. Denn der Gedanke des abſoluten reinen Seins enthält freilich außer der des Abſoluten noch Eine Beſtimmtheit, die des Seins; aber indem dieſes als das ſchlechthin reine gefaßt wird, iſt es nicht mehr eine beſondre Beſtimmtheit, ſondern lediglich die durchaus abſtracte Affirmation des Abſoluten und die ausdrückliche Negation aller concreten Beſtimmtheiten an demſelben; es wird damit an dem Abſoluten das Sein ſelbſt als beſondre Beſtimmtheit ausdrücklich negirt. Nichts ſonſt wird in dieſem Gedan-

*) Eine ſchöne Ausführung dieſes Satzes ſ. bei Clemens Alexandr., Strom. V., cp. 12, p. 695. Potter.

**) Nämlich beide Ausdrücke im allerabſtracteſten Sinne genommen. Denn was hier gemeint wird, iſt der Sache nach grade die unbedingte Negation jeder concreten Form, jedes concreten Modus.

ken von dem Absoluten prädizirt als die absolute Einfachheit, die absolute unmittelbare Identität desselben mit sich selbst, die unmittelbare absolute Indifferenz (Ungeschiedenheit nicht nur, sondern auch Ununterschiedenheit) seines Inhalts und seiner Form (deren Gedanken eben deshalb schlechthin ausgeschlossen bleiben müssen von ihm), von Subject und Prädicat, d. h. die absolute Innerlichkeit. Diese absolute Einfachheit und Innerlichkeit wird hier als der spezifische Modus oder die spezifische Form*) des Seins Gottes gedacht. Aber auch diese Prädicate sind keine affirmativen, sondern rein negative. Gott wird hier gedacht als lediglich seiend und nicht daseiend oder etwas seiend, als lediglich wesendes (nicht existirendes) Sein. Wir werden deshalb ihn so gefaßt am bezeichnendsten das absolute Wesen, das göttliche Wesen nennen. Sein Gedanke, also der Gedanke Gottes in dieser seiner absoluten Abstractheit, ist in der That der Gedanke der absoluten Substanz. Denn der Begriff der Substanz ist ja eben der des allen besondren Bestimmtheiten des Seins zum Grunde liegenden Substrats, also desjenigen, was übrig bleibt, wenn von allen besondren Bestimmtheiten des Seins abstrahirt wird, was aber selbst nicht mit dem Gedanken aufgehoben werden kann, ohne daß damit zugleich das Sein selbst aufgehoben würde. Aber dieser Gedanke der absoluten Substanz oder des absoluten Wesens, des absoluten reinen Seins ist und bleibt ein rein negativer. Nicht als wäre sein Object ein rein negatives; dieses ist vielmehr das Positive im eminenten Sinne des Worts. Weil aber dieses sein Object das schlechthin bestimmungslose, mithin das schlechthin unterschiedslose ist, so kann es auf positive Weise schlechthin nicht gedacht werden; denn alles Denken ist wesentlich ein Unterscheiden, ein Auflösen des Denkobjects in seine Elemente mit dem Selbstbewußtsein (Urtheilen), und ein Wiederzusammenfassen derselben in die Einheit des Selbstbewußtseins (Begreifen). Gott als das göttliche Wesen (das bloße „höchste Wesen") ist daher der schlechthin verborgene Gott. Und zwar nicht bloß für uns, sondern auch

*) Nämlich in dem in der vorigen Anmerkung bevorworteten Sinne. Und so fortan durchweg.

für sich selbst, sofern er nämlich in diesem Modus seines Seins für sich allein beharren, und sein Wesen sich nicht selbst offenbar machen würde und könnte. Nichts desto weniger aber ist dieser Begriff Gottes als des göttlichen Wesens ein unabweislich nothwendiger und somit ein schlechthin wahrer*).

Anm. Deshalb hat er sich auch, wo immer nur über Gott speculirt wurde, herausgethan. Bekannt ist seine alles beherrschende Bedeutung bei Philo und den späteren Platonikern. Unser absolutes reines Sein oder göttliches Wesen ist ganz Philo's τὸ ὄν oder τὸ ὄντως ὄν oder τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, sein ἕν, seine μόνας, — jener Gott, den er als das absolut Einfache, Qualitätlose, Eigenschaftslose, Prädicatlose, überhaupt Bestimmungslose beschreibt, und deshalb auch wie einerseits als den schlechthin namenlosen und unnennbaren (Gott ist ihm ἀκατονόμαστος καὶ ἄῤῥητος, und auch jene obigen Namen, deren er sich bedient, sind ihm bestimmt nur inadäquate und uneigentliche Bezeichnungen Gottes), — so andrerseits als den schlechthin unerkennbaren (ἀκατάληπτος), — kurz als den, von welchem sich nichts weiter aussagen läßt, als daß er ist. Eben so ist dieser Begriff Gottes bei den Mystikern der durchherrschende. Ihre via negationis, ihre theologia ἀποφατικὴ, ihre Namenlosigkeit Gottes, dieß alles ist nichts als der Begriff des göttlichen Wesens**). Dieses ist genau eben das, was sie „die Gottheit" nennen im Unterschiede von „Gott". Eben weil dieser Begriff Gottes sich unmittelbar mit der ihnen eigenthümlichen Erkenntniß von Gott, der Gottesahnung und Gottesanschauung (s. §. 236. 241.), berührt, bleiben sie auch wenn sie über Gott speculiren bei ihm stehen.

§. 9. Der Begriff des göttlichen Wesens ist ein wahrer Begriff Gottes, aber der wahre Begriff Gottes ist er für sich allein nicht. Er ist nur erst ein wesentliches Moment desselben. Das Denken kann bei ihm nicht stehn bleiben, sondern sieht sich durch eine immanente logische Nöthigung über ihn

*) Man vergleiche mit diesem §. und dem folgenden Jul. Müller, die Chr. Lehre von der Sünde, II, S. 175 f.

**) Vgl. Martensen, Meister Eckart, S. 35 f. 40—43.

hinausgetrieben und gezwungen, von dieſem äußerſten Punkte aus eine ſcheinbar rückgängige Bewegung zu machen. Der Gedanke des abſoluten reinen Seins iſt nämlich zwar allerdings als der des abſolut beſtimmungsloſen abſoluten Seins der Gedanke des abſoluten Seins als abſoluter Negativität, und das abſolute reine Sein iſt ſo allerdings für unſren Gedanken etwas rein negatives; aber an ſich ſelbſt iſt es deſſen ungeachtet, wie ſchon bemerkt wurde, das Allerpoſitivſte, nur unter der Form der abſoluten Negativität. Es iſt wohl das abſolute Nichts; aber nicht in dem Sinne der abſoluten Null, ſondern in dem des abſoluten Nichtetwas*). Es iſt die abſolute Fülle des Seins; aber dieſes Sein iſt in ihm ſchlechthin unter dem Modus des Nicht etwas (d. h. nicht etwas beſtimmtes, beſondres) ſeins geſetzt. Das abſolute Sein als reines Sein iſt ſchlechthin; aber es iſt eben auch nur, es iſt nicht irgend etwas. So iſt alſo die Formel, in welche der Begriff Gottes ſich urſprünglich faßt, daß Gott ſei das abſolute Sein unter der Form des Nichtetwas, eine rein negative Formel für den allerpoſitivſten Begriff. Um ſie vollſtändig zu verſtehen, müſſen wir deshalb den poſitiven Ausdruck für ſie aufſuchen. Dieſer aber ergibt ſich durch folgende einfache Analyſe. In dem Gedanken des abſoluten Seins als Nicht etwas ſeins ſind zwei Merkmale zuſammengefaßt: 1) das Nichtetwas ſein, die abſolute Negation des Etwas ſeins; aber dieſes 2) als an dem abſoluten Sein geſetzt, nicht etwa an dem Nichtſein. Das hier fragliche Sein iſt das ſchlechthin affirmative Sein, an welchem nur die abſolute Negation des Etwasſeins geſetzt iſt. Es iſt die Fülle alles Seins, jedoch ſo, daß ihm das Etwasſein ſchlechthin fehlt, daß es Etwas nur auf negative Weiſe iſt. Es iſt alſo freilich das Nichtſein des Etwas; aber das ſeiende Nichtſein des Etwas, — ein Nichtſein des Etwas, welches das abſolute Sein iſt, welches ſonach nicht irgend ein Defect des Seins iſt, ſondern die abſolute Fülle des Seins. Iſt es aber dieſe, ſo muß dann freilich auch das Etwasſein in ihm ſchlechthin mit enthalten ſein. Nur iſt daſſelbe in ihm auf rein

*) Nichts = Nicht-ichts.

negative Weiſe enthalten, mithin als nicht geſetztes, d. h. als nicht daſeiendes. Es iſt in ihm eben nur enthalten. Es iſt in ihm, aber es iſt in ihm nicht geſetzt, nicht da, nicht wirklich, d. h. es iſt in ihm nur als mögliches, aber — da es ſich hier überall um das abſolute Sein handelt, — als ſchlechthin mögliches, d. i. deutlicher als ſchlechthin realiter mögliches. Der Begriff der realen Möglichkeit iſt aber mit Einem Worte der der Potenz (potentia, dem actus gegenüber,), der Macht. Poſitiv ausgedrückt iſt mithin das abſolute Sein, das nicht Etwas iſt, die reale Möglichkeit des abſoluten Etwas, d. h. die abſolute Potenz, die abſolute Macht. Der poſitive Ausdruck für die Formel: Gott iſt das abſolute reine Sein oder das abſolute Weſen, lautet alſo: Gott iſt die abſolute Potenz, die abſolute Macht, aber dieſe rein als ſolche gedacht. Allein hier tritt nun ein innerer Widerſpruch in dem Gedanken hervor, der das Denken, weil es ihn nicht unaufgehoben laſſen kann, weiter forttreibt, und uns in dem Sein Gottes ſelbſt eine immanente Bewegung aufweiſt. Der Gedanke der abſoluten Macht rein als ſolcher, d. h. als ſchlechthin ruhender oder unwirkſamer, iſt die härteſte contradictio in adjecto, welche das Denken ſchlechterdings nicht zu vollziehen vermag. Die Macht kann überhaupt nicht anders gedacht werden, denn als wirkſam; es iſt eben ihre weſentliche Natur, wirkſam, d. h. Kraft zu ſein; und ſchon für die gewöhnlichſte Vorſtellung iſt das geläufige Maaß für die Intenſität jedes Seins ſeine Wirkſamkeit. Eine ſchlechthin unkräftige Macht iſt ſchon ganz allgemeinhin ein unerträglicher Widerſpruch; vollends aber den Gedanken der abſoluten Macht als einer ſchlechthin unwirkſamen, d. h. ſchlechthin unkräftigen kann auch das allerungebildetſte Denken nicht über ſich gewinnen. Jener Begriff von Gott als dem göttlichen Weſen, d. h. dem abſoluten reinen Sein kann deshalb nur ſo geſetzt werden, daß man ihn ausdrücklich als einen ſich ſelbſt negirenden und ſomit über ſich ſelbſt hinausgehenden ſetzt. Ungeachtet alſo der Begriff Gottes mit unumgänglicher Nothwendigkeit urſprünglich als der des göttlichen Weſens in dem angegebenen Sinne gedacht wird, ſo liegt doch in dieſem urſprünglichen Begriffe Gottes unmittelbar zugleich auch

schon die Nothwendigkeit, Gott als über denselben hinausgehend zu denken. Indem Gott als die absolute Potenz oder Macht rein als solche gedacht wird, muß er unmittelbar zugleich gedacht werden als aus dieser seiner bloßen oder reinen Potenzialität heraustretend, d. h. als sich absolut actualisirende absolute Macht.

§. 10. Der nähere Inhalt dieses Gedankens ist der folgende. Gott ist als das göttliche Wesen oder das absolute reine Sein zu denken als sich selbst zum Werden bestimmend, und zwar dieß, da er das absolute Sein ist, auf absolute Weise, also zum absoluten Werden oder zum absoluten Proceß. Da aber dieses Werden das absolute, mithin sein Resultat, das Sein, unmittelbar zugleich mit ihm selbst gesetzt ist: so ist Gott als Werden wesentlich unmittelbar zugleich das Sein. Gott ist sonach zu denken als die absolute Einheit des Seins und des Werdens, d. h. als Leben (denn das Leben ist eben die absolute Einheit des Seins und des Werdens,), und zwar, da hier beides, das Sein und das Werden, das absolute ist, — als das absolute Leben. Gott ist der absolute Proceß als absoluter Lebensproceß; der Proceß seines Sich selbst actualisirens ist näher ein Lebensproceß.

§. 11. Hierbei ist vor allem ausdrücklich zu bevorworten, daß indem Gott, sich selbst actualisirend, die Form seines Seins als göttliches Wesen überschreitet, er aus dieser nicht in dem Sinn heraustritt, daß er sie abthäte und aufhöbe. Im Gegentheil, indem er über den Modus des reinen Seins hinausgeht, sich zu einem neuen erschließend, hält er jenen, den wir ja von vornherein als einen an sich selbst nothwendigen kennen gelernt haben, nichts desto weniger unangetastet fest. Das Sich aufschließen des absoluten reinen Seins ist nicht ein Sich aufheben. Indem Gott seine reine Potenzialität aufhebt, setzt er sie unmittelbar zugleich wieder; indem er aus ihr schlechthin heraustritt, kehrt er ebendamit unmittelbar zugleich wieder schlechthin in sie zurück. Grade hierdurch und nur hierdurch ist auch sie, wie es der Begriff der Absolutheit fordert, eine durch ihn selbst gesetzte, und sein Sein auch als göttliches Wesen schlechthin durch sich selbst gesetzt. Eben dadurch, daß Gott, indem er schlechthin actuell ist, nicht aufhört, die

Potenzialität dieses seines actuellen Seins als solche (als reine Potenzialität) in sich selbst zu haben, sie aber zugleich als eine schlechthin durch ihn selbst gesetzte in sich hat, ist er causa sui. Höbe er, sich actualisirend, seine Potenzialität als solche in sich auf, so würde er eben hiermit in seinem actuellen Sein nicht mehr causa sui sein, mit seiner Aseität aber würde er unmittelbar zugleich auch seine Absolutheit selbst eingebüßt haben. Ueberdieß würde in diesem Falle sein Sein, das, sofern es ein Proceß ist, nur als ein schlechthin zeitloser immanenter Proceß das absolute sein kann, ein zeitliches und veränderliches sein, und so würde es auch von dieser Seite her aufgehört haben, das absolute zu sein.

Anm. Die Aseität Gottes im engeren Sinne (vgl. §. 8.) genommen ist eben diese Bestimmtheit desselben, daß er, indem er seine absolute Potenzialität actualisirt, dieselbe nichts desto weniger nicht aufhebt, sondern wesentlich zugleich festhält. Ohne den Gedanken dieser Aseität wäre der Gedanke Gottes wesentlich nicht der Gedanke des Absoluten. Die Aseität ist so zwar allerdings nicht eine Bestimmtheit des göttlichen Wesens (welches seinem Begriff nach keine Bestimmtheit haben kann), wohl aber eine Bestimmtheit Gottes in Beziehung auf das göttliche Wesen.

§. 12. Dieß zum voraus Ein für allemal festgestellt ergibt die nähere Analyse des immanenten Lebensprozesses, vermöge dessen Gott sich selbst actualisirt, das Folgende.

Gott, das absolute reine Sein und als solches die reine absolute Potenzialität actualisirt sich — heißt: er setzt das potentia ruhend in ihm seiende absolute Etwas actu oder als wirklich. Hierin liegt nun zunächst, daß er seine unmittelbare absolute Identität mit sich selbst, seine absolute Einfachheit und Innerlichkeit auflöst, sich von sich selbst unterscheidet, d. h. seinen Inhalt, das absolute Sein, von seiner Form, der absoluten Reinheit, d. i. Bestimmungslosigkeit.*) Er setzt also das in ihm beschlossene absolute Etwas als wirklich dadurch daß

*) Welche beide, Inhalt und Form, übrigens eben erst vermöge dieses Processes des Sich von sich selbst unterscheidens Gottes in ihm da sind.

oder indem er es von sich, und somit eben sich von sich selbst unterscheidet, — es und eben damit sich selbst für sich als Object setzt, sich objectivirt, d. h. mit andren Worten: dadurch daß oder indem er es sich vorstellt, es sich bewußt macht, — kurz: dadurch daß oder indem er es und ebendamit sich selbst denkt. Er bestimmt sonach sich (sein Sein) selbst zu der neuen Bestimmtheit einerseits des Gesetztseins und andrerseits des Gedachtseins, mithin als Gesetztes einerseits und Gedachtes andrerseits. Das Gesetzte (das gesetzte Sein) aber ist das Dasein*), das Gedachte (das gedachte Sein) ist der Gedanke. Also bestimmt Gott, indem er seine reine Potenzialität actualisirt, sich (sein Sein) selbst als Dasein und Gedanke, als Reales und Ideelles. Diese beiden Bestimmtheiten müssen aber hier als schlechthin in einander seiend, mithin als schlechthin Eins, in absoluter Einheit stehend gedacht werden. Denn da es das absolute Sein ist, welches beides, setzt sowohl als denkt, so müssen auch beide, das Setzen und das Denken als absolute gedacht werden; absolute Functionen aber können eben als solche nicht anders gedacht werden denn als schlechthin coincidirend und ineinander seiend.**) Ueberdieß liegt ganz dasselbe auch schon in der obigen Formel, daß Gott dadurch daß oder indem er sich von sich unterscheidet oder sich denkt sich setzt, — und umgekehrt: daß er sich von sich unterscheidet oder sich denkt dadurch daß oder indem er sich setzt. So ist ja sein Sich setzen eben ein Sich von sich unterscheiden oder ein Sich denken und umgekehrt. Wir haben also näher zu sagen: Gott, indem er seine reine Potenzialität actualisirt, actualisirt dieselbe auf absolute Weise, und setzt durch ein absolutes, mit dem absoluten Setzen schlechthin zusammenfallendes oder eins seiendes Denken oder denkt durch ein absolutes, mit dem absoluten Denken schlechthin zusammenfallendes oder eins seiendes Setzen sich selbst als das schlechthin Gedanke seiende

*) Dasein ist für das Bewußtsein gesetztes, objectives Sein. Deshalb ist es auch nothwendig bestimmtes Sein.

**) Auch bei uns ist jedes Denken unmittelbar zugleich ein Setzen (nämlich in dem Denkenden selbst) und jedes Setzen unmittelbar zugleich ein Denken, — nur kein adäquates.

Daſein oder als den ſchlechthin daſeienden Gedanken, als das ſchlechthin ideelle Reale oder als das ſchlechthin reale Ideelle, kurz als die abſolute Einheit des Daſeins und des Gedankens oder des Realen und des Ideellen. Dieß iſt aber eben der ſpezifiſche Begriff des Geiſtes. Unſer nächſtes Reſultat lautet demnach mit Einem Worte: Gott, das abſolute reine Sein, indem er ſeine reine Potenzialität actualiſirt, beſtimmt ſich als Geiſt. Actu iſt Gott als Geiſt; ſein actuelles Sein iſt ſein Geiſtſein.

Anm. Dieß iſt der eigenthümliche Ort, wo ſich für die theologiſche Speculation primitiv der Begriff des Geiſtes überhaupt ergibt. Und zwar ein in ſich ſelbſt vollkommen deutlicher Begriff. Geiſt iſt wirkliche, d. h. abſolute Einheit des Ideellen und des Realen, des Gedankens und des Daſeins, — wohl zu merken: nicht des Denkens und des Daſeins, auch nicht des Denkens und des Setzens, — welches alles zu enge Begriffe ſind. Der Geiſt iſt keineswegs ſchon ſeinem Begriff ſelbſt zufolge ſelbſtbewußtes und ſelbſtthätiges, mit Einem Wort perſönliches Sein, ungeachtet er ſich allerdings, wie ſich unten zeigen wird, nicht anders denken läßt als an der Perſönlichkeit, d. h. an dem Selbſtbewußtſein und der Selbſtthätigkeit. Wo in dem Sein kein Gedanke (keine Idealität) iſt, da iſt es nicht Geiſt, wenn auch noch ſo viel Daſein (Realität) in ihm wäre; aber ebenſo auch da nicht, wo in ihm kein Daſein (keine Realität) iſt, und wenn noch ſo viel Gedanke (Idealität) in ihm wäre. Weder das bloße Daſein für ſich allein iſt ſchon Geiſt noch der bloße Gedanke für ſich allein, ſondern die wirkliche vollendete Einheit beider. Das ſchlechthin Gedanke ſeiende Daſein und der ſchlechthin daſeiende Gedanke, — das ſchlechthin reale Ideelle und das ſchlechthin ideelle Reale, das iſt der Geiſt, der ebendeshalb auch das ſchlechthin wahre Sein iſt. So deutlich dieſer Begriff des Geiſtes iſt, anſchaulich vorſtellbar iſt er allerdings nicht; und er kann es auch nicht ſein als der Begriff eben des abſolut immateriellen. Το πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια (1. Joh. 5, 6). Wer ſich dieſes Begriffs des Geiſtes nicht zu bemächtigen vermag, dem iſt zu rathen, daß er ſich ſogleich hier von uns trenne.

§. 13. Allein die reine Potenzialität, welche Gott solchergestalt actualisirt, ist die in dem absoluten reinen Sein verschlossen liegende, also die Potenzialität des absoluten Etwas; sein Inhalt, er selbst ist es, was Gott in Einem denkt und setzt, der Gedanke Gottes und das Dasein Gottes. Und andrerseits: die Function, kraft welcher er diesen Actualisirungsproceß vollzieht, ist die Function des Absoluten, mithin eine absolute Function. Das Resultat dieses Processes ist sonach nicht bloß überhaupt Geist, sondern bestimmt der absolute Geist. Gott bestimmt sich kraft desselben als den absoluten Geist.

§. 14. Weiter fragt es sich, unter welcher näheren Bestimmtheit Gott sich selbst als den absoluten Geist bestimmt. Was in dieser Beziehung zuerst in's Auge fällt ist, daß sein Sichactualisiren in concreto darin besteht, daß er sich in sich von sich selbst unterscheidet, seinen Inhalt, das absolute Sein, in die in ihm als reinem Sein in absoluter Ungeschiedenheit verschlossen ruhenden ihm immanenten Unterschiede, d. h. eben besondren Bestimmtheiten, sie schlechthin in Einem denkend und setzend, dirimirt. Indem Gott seinen absoluten Inhalt denkend setzt und setzend denkt, so ist dieß in concreto eben ein denselben nach den ihm an sich immanenten Unterschieden unterscheiden, und diese so als Bestimmtheiten seines absoluten Seins aus seiner absoluten Innerlichkeit entlassen und an demselben hervortreten lassen. Dieses Sich in die ihm immanenten Unterschiede dirimiren Gottes ist aber kein einfacher Act, sondern es ist ein seine Unterschiede aus ihnen selbst heraus unterscheiden, ein stufenweises immer tieferes Differenziren seiner Unterschiede in ihnen selbst. Der hier zu beschreibende Lebensproceß Gottes ist also näher der Proceß einer immer vollständigeren Entfaltung Gottes als des absoluten Geistes aus sich selbst heraus in seine besondren Bestimmtheiten, — ein Entwickelungsproceß. Nur, wie sich von selbst versteht, unter ausdrücklicher Ausschließung jeder Beschränkung, die damit in Gott gesetzt werden möchte (also auch insbesondere jeder Zeitvorstellung).

§. 15. Die einzelnen Unterschiede aber, die Gott in diesem Selbstentwicklungsproceß aus seiner absoluten Innerlichkeit herausstellt, sind Bestimmtheiten des Geistes. Denn indem Gott sie durch ein setzendes Denken und ein denkendes Setzen schlechthin in

Einem aus seiner reinen Innerlichkeit heraufführt, bestimmt er sie eben hiermit als Geist. Nun actualisirt sich aber Gott auf absolute Weise, und bestimmt sich eben hiermit als den absoluten Geist. Es muß deshalb sein Sich von sich selbst unterscheiden weiter gedacht werden vorerst als die schlechthin vollständige Diremtion in die implicite in ihm liegenden Unterschiede. Indem er seinen Inhalt für sich unterscheidet, stellt er denselben in der schlechthin vollständigen Allheit seiner besondren Bestimmtheiten für sich heraus. Eben nur hiermit actualisirt er wirklich das in ihm als reinem Sein potentiell ruhende absolute Etwas. Indem Gott sich zum absoluten Geist bestimmt, bestimmt er sich zum Geist in der schlechthin vollständigen Explication in alle Unterschiede oder besondern Bestimmtheiten des Geistes. Sodann aber ist diese Allheit der Bestimmtheiten des Geistes auch eine in sich schlechthin einheitliche oder die Totalität derselben. Das Auseinandertreten der Unterschiede in Gott muß nämlich deßhalb unmittelbar zugleich ein Wiederzusammengehen derselben sein, weil es das absolute Sein ist, das sich in sich differenzirt. Seine Differenzirung darf und kann ja den Character der Absolutheit an ihm nicht aufheben. Dieß würde aber der Fall sein, sobald die Unterschiede, in welche es sich dirimirt, in ihrer Discretion außer einander fielen, und somit endliche würden. Vielmehr muß Gott eben vermöge seiner vollständigen Discretion in seine Unterschiede selbst unmittelbar zugleich wieder ihre absolute Concretion zur Einheit vollziehen, und in dieser seine absolute Identität mit sich selbst, nur als eine vermittelte, wiederherstellen, von welcher der Proceß ausging. Oder, wie es auch ausgedrückt werden kann, indem Gott seinen Inhalt setzend denkt und denkend setzt, muß dieß, eben weil es ein absolutes ist, ein Sich selbst setzend denken und denkend setzen Gottes sein. Sein Sich von sich selbst unterscheiden, welches unmittelbar angesehen ein Sich selbst verneinen ist, muß wesentlich unmittelbar zugleich ein Sich selbst bejahen (nicht ein Sich selbst aufheben) sein. Demnach hebt denn Gott, indem er den ganzen Reichthum der besondren Bestimmtheiten seines Inhalts ausbreitet, eben damit, daß er sie als besondre heraus entläßt, unmittelbar zugleich auch wieder ihre Geschiedenheit auf, und der Proceß seiner absoluten Diremtion in sich ist unmittelbar zu-

gleich der seiner absoluten Concretion und Concentration. So absolut wieder in die Einheit zurückgenommen und zu ihr abgeschlossen sind die besondren Bestimmtheiten des absoluten Geistes nicht mehr bloße Bestimmtheiten, sondern seine Momente, d. h. nicht ruhende Bestimmtheiten, sondern Bestimmtheiten eines als Prozeß seienden Seins. Alles zusammengefaßt ist also Gott als der absolute Geist die absolut einheitliche absolute Totalität des absoluten (oder göttlichen) Geistes.

§. 16. Die bestimmtere Form, unter welcher Gott sich als diese absolute und absolut einheitliche Totalität des sich in seinen Momenten vollständig explicirenden absoluten Geistes in Einem denkt und setzt, ist uns in dem Bisherigen bereits mitgegeben. Das geistige Sein nämlich, zu welchem er sich aus seiner bloßen Potenzialität heraus actualisirt, ist dem Begriff dieses Actualisirungsprocesses zufolge bestimmt gedachtes und gesetztes Sein, nicht selbst denkendes und selbst setzendes. Weiter aber wird dieß gedachte und gesetzte Sein näher gedacht und gesetzt (nämlich immer beides schlechthin in Einem) vermöge eines sich über alle seine immanenten Stufen hinweg (d. h. durch ein immer tiefer eingehendes neues Unterscheiden seiner bereits herausgekehrten immanenten Unterschiede in sich selbst) schlechthin vollziehenden Sich in sich selbst unterscheidens oder Sich in sich selbst differenzirens Gottes. So ist es also wesentlich vermöge seiner Differenzirung in sich selbst, d. h. aus sich selbst heraus (in Einem) gedachtes und gesetztes, aus sich selbst heraus entwickeltes Sein. Endlich als nicht selbst denkendes und setzendes, sondern nur gedachtes und gesetztes Sein ist es für ein andres, es denkendes und setzendes, Sein, also in teleologischer Beziehung zu diesem gedachtes und gesetztes Sein, d. h. werkzeugliches oder organisches Sein*). Gott bestimmt sich demnach, indem er seine reine Potenzialität actualisirt, zur absoluten und absolut einheitlichen Totalität des aus sich selbst heraus werdenden nur gedachten und gesetzten werkzeuglichen oder organischen geistigen Seins in der vollständigen Ausbreitung seiner besondren Momente.

*) Die Differenzirung ist in concreto eben die Organisation. S. unten §. 48.

Nun ist aber, aus sich selbst herauswerdendes nicht selbst denkendes und setzendes, sondern nur gedachtes und gesetztes Sein zu sein, genau der Begriff der Natur. Gott bestimmt sich mithin in dem hier in Rede stehenden immanenten Proceß, indem er sich zum absoluten Geist bestimmt, näher zur absoluten geistigen Natur, und zwar als werkzeuglicher*) oder organischer; dieß aber als schlechthin einheitlicher Totalität ihrer besondren Momente, d. i. zum absoluten geistigen Naturorganismus oder zum Naturorganismus des absoluten Geistes. Und so ergibt sich uns denn neben unserm ersten Begriff Gottes (dem göttlichen Wesen) ein zweiter, dem zufolge Gott der absolute geistige Naturorganismus ist. Der zweite Begriff Gottes ist also der Begriff der göttlichen Natur.

Anm. 1. Natura kommt von nasci. Der Gegensatz zu natura ist factura, das Machwerk, das durch eine bloß von außenher an das zu bildende Object kommende Einwirkung hervorgebrachte. Das Machwerk ist zwar ebenfalls ein bloß gedachtes und gesetztes Sein; aber nicht ein aus sich selbst heraus gedachtes und gesetztes Sein. Die Natur ist das von innen heraus, durch innere Entwicklung gewordene, im Gegensatz gegen das bloß von außenher und also nicht durch sein eignes immanentes Werden gewordene, d. i. eben das bloß Gemachte.

Anm. 2. In dem Begriff der Natur an und für sich liegt keineswegs etwa schon das Merkmal der Materialität mit**), wie dieß die gewöhnliche Voraussetzung ist, als nothwendige Consequenz der Gewöhnung an eine zu enge Fassung des Begriffs des Geistes. S. oben §. 12. Anm. 1. Bei dieser Voraussetzung ist dann freilich das allgemeine Widerstreben gegen jeden Gedanken an eine Natur in Gott***) sehr erklärlich und wohlbegründet.

Anm. 3. Die heilige Schrift kennt den Gedanken einer „gött-

*) Für wen wird sich im Verfolg sogleich ausweisen.

**) Dieß ist's wohl auch, was Stahl eigentlich will mit der für uns äußerst unklaren Bemerkung: Philos. d. Rechts, II, 1, S. 145. Anm. (2. A.)

***) Selbst Daub theilt dieses Widerstreben. S. Syst. d. Chr. Dogmatik, II, S. 268.

lichen Natur" gar wohl: 2. Petr. 1, 4. Der Theosophie ist er von jeher geläufig gewesen. Bekanntlich ist es ein Grundgedanke wie schon Jakob Böhmes und St. Martins so besonders Franz Baaders, daß Gott als Geist eine ewige Natur habe. „Es ist Unverstand," — sagt Baader — „eine natura creata ohne eine natura creans denken zu wollen." Aber auch die neueste Philosophie findet sich vielfältig auf eben diese Annahme hingedrängt. Wir erinnern beispielsweise nur an Billroth (Religionsphilosophie, S. 66. 70.), Erdmann (Natur oder Schöpfung? S. 84. f.) und Vatke (Die menschliche Freiheit, S. 237. f.). Auch daran kann erinnert werden, daß Zwingli unbedenklich behauptet, — wiewohl in einem andern Sinne wie wir: natura est Deus, und Calvin (Inst. chr. rel., I, 5, §. 5.) davon sagt: Fateor quidem, pie hoc posse dici, modo a pio animo proficiscatur, Naturam esse Deum.

§. 17. Doch auch hier kann das Gott denkende Denken noch nicht stehn bleiben; denn in seiner Vollständigkeit ist der Begriff Gottes auch hier noch nicht abgeschlossen. Von der immanenten Dialektik des inneren Lebensprocesses Gottes haben wir bisher nur erst die eine Seite ausdrücklich betrachtet. Sie hat aber wesentlich noch eine zweite. Wenn nämlich Gott, seine reine Potenzialität actualisirend, sich zum absoluten Geist unter der Form der absoluten Natur, d. i. zu der Bestimmtheit des Gedankens und des Daseins oder des Gedachten und des Gesetzten, also des Gedacht- und Gesetztseins (nämlich beides schlechthin in Einem) bestimmt: so kann er dieß ja nur dadurch, daß er sich andrerseits ebenso zum Denkenden und Setzenden (nämlich wiederum beides schlechthin in Einem, also zum Setzenddenkenden und Denkendsetzenden,) bestimmt. Denn das Gedachte oder der Gedanke ist nur durch (und für) ein Denkendes oder Bewußtsein, und das Gesetzte oder das Dasein ist nur durch ein Setzendes oder Thätiges. Oder: Sich objectiviren kann Gott, indem er sich aus seiner bloßen Potenzialität actualisirt, den Inhalt seines reinen Seins, also seinen eigenen Inhalt nur sofern er unmittelbar zugleich sich selbst subjektivirt; denn ein Objekt gibt es nur sofern es auch ein Subjekt gibt. Der innere Lebensproceß, kraft dessen Gott

seine reine Potenzialität actualisirt, muß daher schlechterdings auch als ein Sich selbst zum Subject bestimmen Gottes gedacht werden.

§. 18. Was hiermit gefordert wird hat sich aber in der That bereits im Verlaufe des Objectivirungsprocesses Gottes selbst realisirt, nämlich als die höchste Spitze desselben. Es ist ja bereits (§. 15.) ausdrücklich hervorgehoben worden, daß Gott, indem er, sich selbst objectivirend, sich auf schlechthin vollständige Weise in die ihm an sich immanenten Unterschiede dirimirt, eben damit dieselben unmittelbar zugleich wieder aus ihrer Discretion in die absolute Einheit zurücknimmt, — oder (was nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache ist), indem er seinen Inhalt setzend denkt und denkend setzt, weil er es nämlich auf absolute Weise thut, eben damit unmittelbar zugleich sich selbst setzend denkt und denkend setzt. Vermöge seiner oben beschriebenen Objectivirung selbst, durch welche er sich als absoluten Geist unter der Form der absoluten (geistigen) Natur in der absoluten Totalität ihrer besondren Momente denkt und setzt in Einem, vollzieht er mithin seine Selbstreflexion in sich selbst. Er denkt und setzt sich als objectiven Geist; aber dieß sein Sich zum objectiven Geist bestimmen kann er der Natur der Sache selbst zufolge nur dadurch vollendend in sich abschließen, daß er es wieder in seinen Anfang zurückführt, also nur damit, daß er sich zum sich in sich reflectirenden, eben damit aber sich subjectivirenden — objectiven Geist bestimmt, näher zum sich in sich selbst reflectirenden Gedanken, d. h. zum sich selbst denkenden Gedanken*) (zum sich selbst idealisirenden, durch sich selbst idealisirten Ideellen,) einerseits — und zum sich in sich selbst reflectirenden Dasein, d. h. zum sich selbst setzenden (sein Dasein gebenden) Dasein**) (zum sich selbst realisirenden, durch sich selbst realisirten Realen,) andrerseits. Indem Gott, sich selbst denkend und setzend, seinen realen Gedanken oder seine gedachte Realität nach der ganzen Fülle der ihnen immanenten besondren Bestimmtheiten aus seiner reinen

*) Dieß ist der Gedanke in seiner Vollendung, in seiner concretesten und reichsten Bestimmtheit.

**) Dieß ist das Dasein in seiner Vollendung, in seiner concretesten und reichsten Bestimmtheit.

Innerlichkeit herausstellt, stellt er ja nothwendig diesen Gedanken ausdrücklich auch als sich selbst denkenden und diese Realität (Dasein) ausdrücklich auch als sich selbst setzende heraus, also beide als die Totalität ihrer besondren Bestimmtheiten wieder in sich zurücknehmend. Der Gedanke nun als sich selbst denkender einerseits ist das Selbstbewußtsein. Dieses nämlich ist eben das Für das subjective Bewußtsein setzen des objectiven Bewußtseins in der Art, daß es ein Setzen des subjectiven Bewußtseins des für sein Bewußtsein setzenden (d. h. vorstellenden, im weitesten Sinne des Worts,) Subjects selbst ist, so daß nicht nur dieses selbst, und nicht etwa ein andres bloß durch dasselbe, das für sein Bewußtsein setzende (vorstellende) ist, sondern auch sein Setzen eines Andern für sein Bewußtsein wesentlich das Sein eignes subjectives Bewußtsein setzen, also der Proceß seines eignen Seiner selbst bewußtwerdens ist*). In ihm geht sonach das Bewußtsein in sein Object wieder als in sein eignes Subject zurück, als in das Selbst**). In seiner Vollendung ist es die Vernunft. Das Gesetzte oder das Dasein als sich selbst setzendes andrerseits ist die Selbstthätigkeit. Diese ist nämlich eben das Setzen eines Objects in der Art, daß es ein Setzen des setzenden Subjects selbst ist, so daß nicht nur dieses selbst, und nicht etwa ein andres bloß durch dasselbe, das setzende ist, sondern auch seine Thätigkeit wesentlich das Setzen seines eignen Daseins, kurz der Proceß seines eignen Daseins ist, und mithin sein Setzen eines Andern wesentlich sein Sich selbst setzen ist. In ihr geht mithin die Thätigkeit in ihr Object wieder als in ihr eignes Subject zurück, als in das Selbst. In ihrer Vollendung ist sie die Freiheit. So

*) Selbstbewußt bin ich dann, wenn mein Ein Andres mir zum Bewußtsein bringen wesentlich ein Mich selbst mir zum Bewußtsein bringen, — mein Denken eines Andern wesentlich mein Denken meiner selbst ist.

**) Indem Gott sich selbst denkt, sich für sich objectivirt, sich als ein Andres für sich (für sein Bewußtsein) setzt, setzt er ja in diesem Andren eben sich selbst, findet in ihm sich selbst wieder. Denn das Sich denken, wie es einerseits ein Setzen seiner Unterschiede für das Bewußtsein ist, ebenso ist es andrerseits zugleich ein eo ipso dieselben in die Einheit zurücknehmen und eben hierdurch wieder in die Identität mit sich selbst (nämlich mit dem sich selbst denkenden) zusammenschließen.

bestimmt sich also Gott, indem er, sich selbst objectivirend, sich zum absoluten Geist unter der Form der absoluten Natur bestimmt, als dieser letztlich wesentlich auch zum absoluten Selbstbewußtsein oder zur absoluten Vernunft und zur absoluten Selbstthätigkeit oder zur absoluten Freiheit. Sich selbst denkend ist er seiner selbst schlechthin bewußt, d. i. absolute Vernunft, — sich selbst setzend will er schlechthin sich selbst, d. i. ist er die absolute Freiheit. In ihm als dem absoluten Geiste aber, also als Bestimmtheiten des Geistes sind, weil in dem Geiste seinem Begriff zufolge Gedanke und Dasein schlechthin Eins sind, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit oder Vernunft und Freiheit in absoluter Einheit gesetzt, d. h. schlechthin in einander, so daß sein Sich seiner selbst bewußtsein unmittelbar zugleich schlechthin sein Sich selbst setzen ist, und sein Sich selbst setzen unmittelbar zugleich schlechthin sein Sich seiner selbst bewußt sein, oder sein Selbstbewußtsein unmittelbar zugleich schlechthin seine Selbstthätigkeit und seine Selbstthätigkeit unmittelbar zugleich schlechthin sein Selbstbewußtsein ist. Beide, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, in dieser ihrer absoluten Einheit sind die Persönlichkeit. Indem Gott sich selbst zum absoluten Geist unter dem Modus der Natur oder zur göttlichen Natur bestimmt, bestimmt er mithin eben hierdurch zugleich sich selbst wesentlich letztlich zur absoluten Persönlichkeit. Eben diese göttliche Persönlichkeit ist die absolute Punktualität der absoluten Einheit, in welche sich die besonderte (discrete, ausgebreitete) Fülle der besondren Bestimmtheiten der göttlichen Natur, eben kraft ihrer vollständigen organischen Entfaltung in sich selbst, zuletzt wieder zuspitzt, — eine centrale Punktualität, welche alle Unterschiede oder besondren Bestimmtheiten der göttlichen Natur in absoluter Concretion wieder in die absolute Identität mit sich zurückgenommen hat, und so dieselben gleich sehr beides, als aufgehoben und als als Momente erhalten, in sich enthält*). Erst mit der absoluten Persönlichkeit schließt sich die göttliche Natur in sich selbst wirklich zum absoluten (schlechthin einheitlichen) Organismus ab. Denn sie ist die einzelne besondre Bestimmtheit derselben, in der ihre besondren

*) Auch nach Hegel ist die Persönlichkeit die reichste, concreteste und intensivste Bestimmtheit, „die höchste zugeschärfteste Spitze." S. Logik, III, S. 349. (B. 5. d. S. W.).

Bestimmtheiten in ihrer vollständigen Totalität auf concrete Weise absolut zur Einheit vermittelt und eben hiermit als besondre aufgehoben sind. Sie ist eine Bestimmtheit, welche wesentlich beides ist, einerseits eine besondre und andrerseits die absolute Bestimmtheit des Geistes*), ohne welche deshalb der Geist schlechthin niemals gedacht werden kann. Sie ist als göttliche die absolute Individuation (nicht Individualisirung) Gottes. Indem nun aber Gott so, sich zur göttlichen Natur bestimmend, sich als diese damit abschließt, daß er sich zur absoluten Persönlichkeit bestimmt, hat er sich ja eben hiermit schon zum absoluten Subject bestimmt, was wir zur Vollendung seines Begriffs noch hinzufordern mußten. Denn die Persönlichkeit ist wesentlich Subjectivität, nnd die Subjectivität kann nicht anders gedacht werden denn als Persönlichkeit.

§. 19. Wie aber die göttliche Persönlichkeit einerseits der wesentliche Abschluß der göttlichen Natur ist, so ist sie andrerseits auch wesentlich eine neue, für sich seiende Form des Seins Gottes. Allerdings resultirt sie in und aus der Lebensbewegung der göttlichen Natur als das höchste Moment derselben; aber als ein solches, welches kein bloßes Moment mehr ist, sondern eine in sich geschlossene und eben damit für sich seiende Form des Seins. Denn indem die göttliche Natur sich aus sich selbst heraus zu Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit bestimmt, bestimmt sie sich ja zum sich selbst denkenden Gedanken und sich selbst setzenden Dasein; damit aber ist sie unmittelbar über ihren eigenen Begriff, den Begriff der Natur, hinausgegangen, welcher wesentlich ist, nur gedachtes und gesetztes, nicht aber selbst denkendes und selbst setzendes Sein zu sein (s. oben §. 16.). Ja indem sie sich zu Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit bestimmt, bestimmt sie sich wesentlich zu einem Sich von sich selbst unterscheiden, zu einem Sein, das sich ausdrücklich von ihr unterscheidet, mithin zu einem ihr gegenüber für sich seienden Sein. In eben dem Punkte also, in welchem die gött-

*) Hierauf eben beruht die Wahrheit und in ihm selbst begründete Zuverlässigkeit des Denkens. Es enthält in sich selbst die Gedanken als aufgehobene. Darum kann es denn auch dieselben wieder aus sich herausentwickeln in der Speculation.

liche Natur die Entfaltung ihres Seins in einer Reihe besondrer Momente organisch vollendet und abschließt, tritt der Fall ein, daß das Moment in die Totalität, in das für sich seiende Sein umschlägt, und mithin das Sein Gottes selbst aus der Sphäre seines Seins unter dem Modus der absoluten (geistigen) Natur in eine neue eben hiermit entstehende hinüberschlägt, in die seines Seins unter dem Modus der absoluten (geistigen) Persönlichkeit. Gott, indem er sich als Natur in Einem denkt und setzt, will in seiner Natur sich selbst erfassen, will über sie hinaus in sich selbst, in die Identität mit sich selbst zurück. Indem er durch Actualisirung seiner reinen Potenzialität aus der unmittelbaren Identität mit sich selbst heraustritt, kann er ja nicht überhaupt seine Identität mit sich aufheben wollen; sondern nur als unmittelbar will er sie aufheben, grade um sie in sich zu vermitteln und dadurch wiederherzustellen. Seine Bewegung ist eben die, durch eine solche Vermittlung mit sich selbst wieder in seine absolute Identität mit sich selbst, aber als vermittelte, zurückzukehren. Dieß Ziel erreicht er nun in der aus der immanenten Lebensbewegung der göttlichen Natur resultirenden absoluten Persönlichkeit wirklich; und damit ist denn die Reihe der Momente der göttlichen Natur unmittelbar abgerissen. In der Persönlichkeit ist Gott über seine Natur hinaus bei sich selbst. Das Sein Gottes als Geist unter der persönlichen Bestimmtheit lediglich als einer einzelnen besondren Bestimmtheit der göttlichen Natur neben den übrigen besondren Bestimmtheiten derselben gedacht wäre noch gar nicht wirklich das Sein desselben unter der Bestimmtheit der Persönlichkeit. Vielmehr widerspricht sich dieser Gedanke in sich selbst. Denn der Begriff der Persönlichkeit ist eben wesentlich der des absoluten Reflectirtseins der Objectivität in die Subjectivität und somit des Ueber sich selbst hinausgegangenseins jener, — der Begriff des alle seine besondren Bestimmtheiten als **als solche** aufgehobene in concreter unauflöslicher Einheit vollständig in sich zusammenschließenden Seins. Nur die Persönlichkeit ist wirklich Persönlichkeit, die innerhalb ihres Umfangs nichts Besondres neben und außer sich hat, sondern dieß alles, als Besondres neben ihr aufgehoben, als ihr eignes Moment in sich trägt, nicht aber etwa selbst ein bloßes Moment eines andern ist. Die absolute Persönlichkeit ist

sonach wirklich ein neuer, für sich seiender Modus des Seins Gottes.

Anm. Die spezifische Analogie zu diesem Verhältniß der Natur und der Persönlichkeit in Gott bietet in der irdischen kreatürlichen Welt das Verhältniß der irdischen materiellen Natur und des Menschen dar. Der Mensch ist einerseits ein Glied der irdischen materiellen Natur, und zwar das höchste und letzte Glied derselben, und als das letzte Product derselben enthält er alle ihre früheren Stufen und Glieder wesentlich in sich, nur als solche, die als besondre Glieder aufgehoben sind, und so ist er eine vollständige irdische materielle Natur in nuce. Andrerseits aber bricht in ihm die Kette der (irdischen) materiellen Natur, ungeachtet er selbst wesentlich ihr letzter Ring ist, entschieden ab, und er gehört wesentlich nicht mehr der Sphäre der materiellen Natur an, sondern bildet ihr gegenüber, durch eine unübersteigliche Kluft von ihr geschieden, eine eigne, für sich seiende wesentlich neue Sphäre. Und dasselbe wiederholt sich dann auch im Menschen selbst, dessen Persönlichkeit einerseits wesentlich das Resultat der Lebensfunctionen seines materiellen Naturorganismus und andrerseits nichts desto weniger ein schlechthin Neues (eine wahre μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), ein durchaus für sich seiender Modus des Seins ist.

§. 20. Wie die absolute Persönlichkeit wirklich ein neuer, für sich seiender Modus des Seins Gottes ist, so hebt sie aber auch keineswegs etwa das Sein Gottes unter dem Modus der absoluten (geistigen) Natur als einen wesentlich für sich seienden Modus seines Seins auf. Die entgegengesetzte Annahme wäre eine sich selbst widersprechende, mithin nichtige Vorstellung. Die bisher entwickelte Dialektik des Begriffs Gottes hat ja aufgewiesen, daß die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit sich gegenseitig fordern, so daß die Realität des Seins jener schlechterdings durch die Realität des Seins dieser bedingt ist und umgekehrt. Das Sein Gottes als Natur ist nämlich seinem Begriff nach eben dieses, über sich selbst hinaus zu gehn und die göttliche Persönlichkeit als sein Resultat abzusetzen. Die göttliche Natur hat also reales Sein nur wiefern wirklich die göttliche Persönlichkeit aus ihr resultirt, d. h. nur wiefern

dieſe reales Sein hat. Aber gleicherweiſe liegt auch in dem Begriff des Seins Gottes als Perſönlichkeit weſentlich dieß mit, die göttliche Natur zu ſeiner Cauſalität zu haben. Auch die göttliche Perſönlichkeit hat mithin reales Sein nur wiefern ihrer Cauſalität reales Sein eignet, der göttlichen Natur. Haben nicht beide reales Sein, ſo hat es demnach weder die eine noch die andre. Keiner von beiden Modis des göttlichen Seins macht den andern überflüſſig. Vielmehr wie einerſeits das Sein Gottes als abſolute Natur für ſich allein noch nicht wirklich das actuelle Sein Gottes ſein würde, ſo würde auch andrerſeits ſein Sein als abſolute Perſönlichkeit für ſich allein noch kein wahres actuelles Sein Gottes ſein, weil es als ſolches nicht wirklich das abſolute actuelle Sein wäre. Gottes actuelles Sein wäre ja in dieſem letzteren Falle nur erſt ein actuelles Sein unter einer beſondren Form des actuellen Seins, nicht aber ein actuelles Sein unter allen dem actuellen Sein weſentlichen beſondren Formen deſſelben; es wäre nur ein unvollſtändiges. Die abſolute Form des actuellen Seins kann nur als eine (in ſich ſelbſt freilich ſchlechthin einheitliche) Doppelform gedacht werden, welche den Geſammtcomplex aller beſondren Formen des actuellen Seins in ſich darſtellt, nämlich in der Weiſe, daß in ihr alle beſondren Formen des actuellen Seins einerſeits allerdings ſich zur weſentlichen Einheit concentriren, andrerſeits aber nichts deſto weniger zugleich als beſondre in ihrer vollſtändigen Mannichfaltigkeit realiter fortbeſtehen, — oder als diejenige (in ſich ſelbſt ſchlechthin einheitliche) Doppelform, die das actuelle Sein weſentlich nach ſeinen beiden Seiten zugleich in ſich darſtellt, einerſeits in der vollen Fülle ſeiner Beſonderung, in der vollſtändigen Explication der mannichfaltigen Beſonderheit ſeines Inhalts — und andrerſeits in der vollendeten Concentration dieſer letzteren zur lebendigen concreten Einheit.*) Es bleibt alſo der Satz ſtehen: Gottes actuelles Sein kann nur gedacht werden als Geiſtſein unter der Form beides, der Natur und der Perſönlich-

*) Oder wie man auch (nach der Analogie von Makrokosmus und Mikrokosmus) ſagen könnte: das actuelle Sein beides, als Makrotheos und als Mikrotheos.

keit, nur als göttliche (geistige) Natur und göttliche (geistige) Persönlichkeit. Dasselbe läßt sich auch durch die andre Formel ausdrücken: Gott als actuell seiend oder als Geist muß gedacht werden als wesentlich in Einem beides seiend, Alles und Eins (ἓν καὶ πᾶν).**) Als Alles nämlich muß er actuell oder Geist sein in der Form der vollständigen Entfaltung des absoluten Reichthums der Besonderheit des Inhalts seines Seins, — als Eins in der Form der absoluten Concentration dieser Besonderheit des Inhalts seines Seins in der lebendigen concreten Einheit. Jedes von diesen beiden für sich allein wäre noch nicht das absolute actuelle Sein, also noch nicht das actuelle Sein oder Geistsein Gottes; erst ein reales Sein unter beiden Formen zusammen und zugleich, so daß sie einander gegenseitig nicht aufheben, ergibt ein solches. Wie in der göttlichen Natur der absolute Inhalt Gottes (näher des göttlichen Wesens) actu Sein hat, so in der göttlichen Persönlichkeit seine absolute Form.

Anm. Die Realisirung der göttlichen Persönlichkeit hebt grade ebensowenig das reale Sein der göttlichen Natur auf, als im Verlauf der irdischen Schöpfung während ihres ersten oder natürlichen Stadiums (s. unten) das Zustandekommen des (natürlichen) Menschen das reale Sein der für diesen letzteren äußeren Natur aufhebt, dessen Bestand vielmehr die unerläßliche Voraussetzung der Fortdauer seines Seins ist. Auf spezifische Weise entspricht aber dem hier zu erläuternden Verhältnisse in Gott innerhalb des zweiten Stadiums der irdischen Schöpfung (s. unten) in dem vollendeten oder geistigen Menschen das Verhältniß seiner Natur und seiner Persönlichkeit, welches jedoch erst innerhalb der Ethik selbst verständlich gemacht werden kann.

§. 21. So hat sich denn auch noch der Begriff eines dritten für sich seienden Modus des Seins Gottes oder ein dritter Begriff Gottes herausgestellt, der Begriff des absoluten persönlichen Geistes oder der absoluten Persönlichkeit, d. h. der Begriff des absoluten Geistes in der absoluten

**) Hier haben wir allerdings einen Pantheismus, — aber in Gott selbst.

Concentration der vollen Fülle seiner besondren Bestimmtheiten zur concreten Einheit des absoluten Selbstbewußtseins, d. h. der absoluten Vernunft, und der absoluten Selbstthätigkeit, d. h. der absoluten Freiheit, in ihrer absoluten Einheit. So in seiner Persönlichkeit die Fülle seiner besondren Bestimmtheiten zu absoluter Einheit zusammenfassend geht Gott wieder zurück in die absolute Identität mit sich selbst; aber in sie nicht mehr als unmittelbare, sondern nun als vermittelte. Die rein abstracte, für das Denken leere und todte reine Einfachheit und Innerlichkeit des absoluten Wesens ist in der Persönlichkeit concrete und damit gediegene und unausschöpfbar reiche und lebendige Individuität (nicht Individualität) geworden.

§. 22. Das Verhältniß der beiden wesentlichen Modi oder Formen des actuellen Seins Gottes oder seines Geistseins, der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit zu einander ist das der absoluten Wechselwirkung. Beide haben sich gegenseitig zu ihrem Resultat und folglich auch zu ihrer Voraussetzung; beide sind im Verhältniß zu einander schlechthin beides, Ursache und Wirkung. Einerseits haben wir nämlich bereits beobachtet (§. 18.), wie die absolute Persönlichkeit das Resultat der sich vollendenden Entfaltung der göttlichen Natur in sich selbst ist; und es lassen sich auch in der That das absolute Selbstbewußtsein oder die absolute Vernunft und die absolute Selbstthätigkeit oder die absolute Freiheit nicht anders als zustande kommend denken als an dem absoluten Object, durch dessen Denken und Setzen allein Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit sich schechthin in sich selbst reflectiren. Andrerseits aber ist ebenso auch die göttliche Natur in ihrer Vollendung nur als das Resultat oder Product der schlechthin in sich vollendeten göttlichen Persönlichkeit denkbar. Denn der absolute Gedanke (das absolute Gedachte) und das absolute Dasein (das absolute Gesetzte) sind nicht anders denkbar denn als Wirkung eines absoluten Denkenden und Setzenden, der absoluten Vernunft und Freiheit, kurz der absoluten Persönlichkeit, und also auch nur unter der Voraussetzung des realen Seins dieser. Gottes Sich als Natur und sein Sich als Person bestimmen ist sonach schlechthin Ein und derselbe Proceß, der nur seinem Begriff zufolge zwei we-

sentlich zu unterscheidende Seiten hat, die aber eben so wesentlich auch als schlechthin zusammenfallend zu denken sind. Womit es denn auch noch von einer neuen Seite her wieder recht klar wird, wie die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit schlechterdings als nicht bloß logisch, sondern realiter verschieden und (ihrer absoluten Coincidenz ungeachtet und unbeschadet) für sich seiende und bleibende Formen oder Modi des actuellen Seins Gottes gedacht werden müssen. Eben darin, daß so in dem actuellen Sein Gottes (in dem Sein Gottes als Geist) die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit in absoluter Einheit und Wechselwirkung stehen, besteht wesentlich in concreto die Lebendigkeit Gottes, wie ja die Lebendigkeit überhaupt wesentlich auf dem Einssein der Individuität mit einem Naturorganismus beruht.

Anm. 1. Ganz dasselbe Verhältniß der Wechselwirkung finden wir auch in uns selbst vor zwischen der Natur (d. h. unserm beseelten sinnlichen Leibe) und der Persönlichkeit. Auch sie haben sich gegenseitig zum Resultat und bedingen sich gegenseitig. Denn einerseits ist freilich die menschliche Persönlichkeit das Resultat der Functionen des menschlichen beseelten Leibes; aber andrerseits ist auch wieder dieser, der menschliche Naturorganismus, das was er ist, nämlich menschlicher beseelter Leib, nur vermöge seines Bestimmtwerdens durch die unmittelbar mit ihm geeignete Persönlichkeit.

Anm. 2. Wenn sich dem Gesagten zufolge in Gott Natur und Persönlichkeit mutatis mutandis zu einander verhalten wie in uns der beseelte Leib und die Persönlichkeit (das Ich), indem seine Natur eben als Naturorganismus der absolute Compler von Werkzeugen ist, vermöge welcher seine Persönlichkeit wirkt: so ist in der That der Anthropomorphismus vollkommen in seinem Recht, sofern er nur nicht in den Gedanken der beseelten Leiblichkeit Gottes irgend wie die Vorstellung von einer Materialität derselben mit einmischt, was er freilich bisher immer gethan hat, und was schon damit geschieht, wenn die Leiblichkeit Gottes Körperlichkeit genannt wird. Die beseelte Leiblichkeit Gottes ist ja, wie der Begriff derselben

ausdrücklich ergeben hat, Geist, sein beseelter Leib ein geistiger beseelter Leib. Die bekannten Sätze Tertullians von der Leiblichkeit Gottes und aller realen Existenzen überhaupt (adv. Prax., c. 7, und de carne Chr., c. 11,) sind daher gar nicht so absurd und belachenswerth.

§. 23. Als die absolute Einheit der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit ist Gott Person. Sein actuelles Sein oder sein Geistsein steht in concreto darin, daß er die absolute Person ist. Als solche, also als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit, ist Gott, weil die Begriffe dieser beiden Modi seines Seins sich auf positive Weise durch das Denken vollziehen lassen, der offenbare Gott (der λόγος).

Anm. Person ist überhaupt die concrete Einheit der Persönlichkeit und der Natur, — nicht schon die Persönlichkeit für sich allein. Nämlich a potiori fit denominatio. „Persönlichkeit drückt den Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben", sagt Hegel, Philos. des Rechts, S. 366 (S. W., B. 8.).

§. 24. Mit dem Begriff der göttlichen Persönlichkeit ist der Begriff Gottes überhaupt geschlossen. In ihm ist er wieder in seinen Anfang zurückgegangen. Wie das göttliche Wesen in dem ewigen immanenten Lebensprocesse Gottes sich ewig in die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit aufschließt: so ergießt die göttliche Natur ihre Fülle mittelst der göttlichen Persönlichkeit ewig wieder zurück in die absolute Einfachheit und Innerlichkeit des göttlichen Wesens. Mittelst der göttlichen Persönlichkeit geht Gott in seiner inneren Lebensbewegung ewig wieder zurück in seinen substanziellen Grund, und ergießt sich sein imanenter Lebensproceß ewig wieder zurück in seinen Quellpunkt.

§. 25. Hiermit ist nun auch der volle Inhalt des Gottesgedankens, wie er sich im frommen Bewußtsein unmittelbar vorfindet, wieder in den Begriff Gottes aufgenommen. Denn in dem gewonnenen Gottesbegriffe sind die besondren Bestimmtheiten Gottes wesentlich als constitutive Momente der Modi seines Seins zusammengefaßt. Der dialektische Proceß hat den Stand der Dinge, von welchem er, ihn aufhebend, ausging, selbst wieder hergestellt, das Zusammensein der Absolutheit und der vie-

len besonderen Bestimmtheiten. Aber das Zusammensein beider ist jetzt nicht mehr ein bloßes Nebeneinandersein, sondern ein Ineinandersein. Ihr Gegensatz ist jetzt ein vermittelter und deshalb kein Widerspruch mehr. Die besondren Bestimmtheiten Gottes haben sich nunmehr *als solche, zu denen er sich selbst bestimmt hat*, ausgewiesen, und werden nunmehr *ausdrücklich als solche* gedacht.

Anm. Wenn die besondren Bestimmtheiten, die in dem unmittelbaren Gedanken Gottes enthalten sind, sich in dem Bisherigen noch nicht *vollständig* wieder finden: so hat dieß darin seinen Grund, daß hier noch die Construction der gesammten *göttlichen Eigenschaften* rückständig ist, welche in ihrer Vollständigkeit erst an viel späteren Orten des Systems zustande kommen kann.

§. 26. So werden wir denn mit Nothwendigkeit auf *einen dreifachen Modus* oder (das Wort im allerabstractesten Sinne genommen*)) *eine dreifache Form des Seins Gottes* geführt, die wir mit den drei Namen: das *göttliche Wesen*, die *göttliche Natur* und die *göttliche Persönlichkeit* bezeichnen wollen. Diese drei Modi sind, wie wir sahen, nicht leere Abstractionen des reflectirenden Verstandes, sondern jeder von ihnen ist ein wahres, ein reales Sein Gottes**). Es kann aber schlechterdings keiner von ihnen ohne die beiden andern gedacht werden, und *erst in allen dreien zusammen*, erst in diesem dreifachen Sein *ist* Gott *wahrhaft*, d. h. auf eine seinem Begriff schlechthin entsprechende Weise. Nur indem Gott *wesentlich als dieses dreies* ist: als absolutes Wesen, als absolute Natur und als absolute Persönlichkeit, *ist* er wahrhaft. Daß *allen drei* Modis oder Formen des Seins Gottes *wesentliche Ewigkeit* zukommt, liegt unmittelbar in den entwickelten Begriffsbestimmungen, und leuchtet auch ohne besondere Erinnerung ein. Denn ihnen zufolge läßt sich kein Moment

*) Denn der erste dieser drei Modi ist gradezu die ausdrückliche Negation jeder *Form* überhaupt im gangbaren Sinne des Worts.

**) Der Ausdruck Modus führt also durchaus nicht etwa den s. g. *Modalismus* in den Begriff Gottes ein.

denken, in welchem Gott in einem der drei Modi seines Seins nicht gewesen wäre, weil dieß nichts andres hieße, als sich einen Moment denken, in welchem Gott kein wahres Sein gehabt hätte. Namentlich liegt in Beziehung auf das Verhältniß der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit zu einander schon in dem Umstande, daß die göttliche Objectivität und die göttliche Subjectivität sich gegenseitig gleich sehr zum Resultat und zur Bedingung und Voraussetzung haben, die Nothwendigkeit zu Tage, den Proceß des Sich actualisirens Gottes als einen absoluten und mithin jeden Zeitverlauf ausschließenden zu denken. Wenn auch bei der obigen Darstellung der Schein einer Priorität des Seins der verschiedenen Modi vor einander entstehen sollte: so ist diese Priorität des Seins doch offenbar eine bloß logische, die nämlich, welche wir in unserm Denken (weil wir auch von ihm die Einmischung der Vorstellung der Zeit nicht fern zu halten vermögen,) der Ursache vor der Wirkung zuschreiben. Daß in unserm Falle dieser logischen Priorität keineswegs auch eine reale entspricht, das ist sofort klar, sobald man nur erwägt, daß die Causalität, mit der wir es hier zu thun haben, die absolute Causalität ist, also die ihrem Begriff nach von ihrer Wirkung schlechterdings durch keinen Zeitverlauf geschiedene, schlechthin mit ihr coincidirende. Freilich müssen wir jedoch, indem wir ein Causalitätsverhältniß in Gott vorfinden, uns nicht bloß davor hüten, irgend einen Anfang desselben, sondern ebenso sehr auch davor, irgend ein Ende der Wirksamkeit desselben zu setzen. Vielmehr muß der immanente Proceß, vermöge dessen Gott unter dem dreifachen Modus seines Seins auf absolute Weise ist, schlechterdings als ein schlechthin zeitloser gedacht werden.

Anm. 1. Da wir nun einmal nicht imstande sind, den eben besprochenen inneren Lebensproceß in Gott mit unsrer Vorstellung wirklich als einen schlechthin zeitlosen zu vollziehen, so bleibt uns nichts übrig als ihn als einen schlechthin anfangs- und endlosen und als einen ewig continuirlichen und in jedem Moment oder Punkt seiner Continuität schlechthin sich selbst gleichen uns vorzustellen. Mit andern Worten: wir müssen das Sein Gottes uns als ein solches Aus und durch sich selbst werden Gottes vorstellen, welches in jedem Moment dem Sein Gottes schlechthin gleich, d. h. welches das absolute Werden oder näher das abso-

lute Leben ist. Indem wir also die drei Modi des göttlichen Seins als gegenseitig einander causirend und durch einander causirt denken, müssen wir sie als in jedem Moment oder Punkt ihres Seins gleich wesentlich und auf schlechthin gleiche Weise einander causirend und resp. durch einander causirt denken.

Anm. 2. Je augenscheinlicher der bisher entwickelte Begriff Gottes ein trinitarischer ist, desto nöthiger ist es, ausdrücklich zu bemerken, daß er nicht der Trinitätsbegriff der Kirchenlehre sein will oder zu sein meint. Eben so wenig soll derselbe die begriffliche Fassung der durch die biblischen Termini Vater, Sohn und heiliger Geist ausgedrückten Vorstellungen sein, welche ganz andre Verhältnisse Gottes bezeichnen, als die seines immanenten Seins. Darauf aber kann unser Gottesbegriff gerechten Anspruch machen, ein wirklich trinitarischer zu sein, namentlich auch dem kirchlichen gegenüber, der es nur sein will, es aber nicht zu einer wirklichen Trinität in Gott zu bringen vermag. Mit unserm Begriff Gottes ist uns wirklich beides gegeben, eine wirkliche Dreiheit und eine wirkliche Einheit in Gott. Denn überall ist es derselbe, der da ist, und überall ist es etwas andres, was dieser selbige ist. Und zwar ist dieses andre nicht bloß ein andrer Name, bei dem man sich nicht wirklich etwas spezifisch andres denken kann, wie in der kirchlichen Trinitätslehre, mit der man (weil alle drei Hypostasen Personen sein sollen,) entweder eine tritheistische Vorstellung verbinden muß oder gar keine Vorstellung verbinden kann. Von drei göttlichen Personen in Gott kann freilich nach unserm Begriff durchaus nicht die Rede sein. Eben so aber auch nicht von drei göttlichen Subjecten. Theils nämlich involvirt dem gangbaren Sprachgebrauch zufolge der Ausdruck Subject bereits mit den Begriff der Person, — theils könnte, wenn man denselben in dem rein grammatischen Sinne nehmen wollte, (dem Prädicat gegenüber, lediglich als Bezeichnung desjenigen, von welchem irgend ein Prädicat ausgesagt wird,) bei unsrer Darstellung natürlich nur von Einem Subject (nämlich dem göttlichen Sein) die Rede sein. Und dieß ist, beiläufig gesagt, auch eine gute Probe dafür, daß unser Begriff der Trinität wirklich den Monotheismus rein und

streng festhält. Wer mit dem Terminus Modus oder Form nicht ausreicht, der wird sich neben demselben am unverfänglichsten des andern Hypostase bedienen, wie ja auch die alten Dogmatiker ὑπόστασις eben durch τρόπος ὑπάρξεως, modus subsistendi erklären. Auch des Ausdrucks Wesen (essentia) Gottes zur Bezeichnung der der Dreiheit zum Grunde liegenden Einheit in Gott müssen wir uns enthalten. Schon, wenn nicht eine entschiedene Verwirrung eintreten soll, wegen des einmal sachgemäß gewählten Sprachgebrauchs, den ersten Modus des Seins Gottes für sich allein mit diesem Namen zu benennen. Hiermit büßen wir indeß schwerlich etwas ein, da jener Terminus hier wohl nur zur Verdunkelung der Sache gereicht. Denn es scheint zwar zunächst ganz unbedenklich, zu sagen: das Wesen Gottes ist in jedem der drei Modi, d. h. was in jedem von diesen ist, das ist immer das sich selbst schlechthin gleiche Wesen Gottes*); aber das Sein dieses Wesens Gottes ist in keinem von den drei Modis für sich allein schon wahrhaft vollendet, sondern dieß ist es erst in ihnen allen in ihrer wesentlichen, schlechthin unauflöslichen Zusammengehörigkeit. Allein wenn denn nun doch das Wesen seine Bedeutung nur hat im Gegensatz entweder von der Erscheinung oder von dem Accidenz: so ist es von selbst einleuchtend, daß in jener Formel das Wesen nicht den Accidenzen gegenüber gestellt werden kann, da ja aus Gott durch seinen Begriff selbst alles Accidentelle schlechthin ausgeschlossen ist, — sondern nur der Erscheinung. Nun kann aber von einer Erscheinung Gottes innerhalb der Sphäre seines immanenten Seins augenscheinlich nur in sofern die Rede sein, als dabei an den Gegensatz zwischen seinem actuellen und seinem rein potentiellen Sein gedacht wird, und was in ihr das Wesen Gottes genannt werden mag im Unterschiede von seiner Erscheinung, ist also eben nur das letztere, d. h. eben nur jener Eine Modus des Seins Gottes als absolutes reines Sein, den auch wir durch diesen Namen von den übrigen Modis unterschieden haben. Der allein geeignete Terminus

*) Womit dann auch unmittelbar jeder Gedanke an einen Subordinatianismus ausgeschlossen wäre.

zur Bezeichnung desjenigen, was die Kirchenlehre „das Wesen Gottes" nennt, ist, eben als der schlechthin abstracte, der einfache „das Sein Gottes".

§. 27. Aus dem bisher entwickelten Gottesbegriff ergibt sich sofort eine Gruppe von Eigenschaften Gottes, d. h. von eigenthümlichen Modalitäten seines Seins, welche demselben vermöge seiner wesentlichen Bestimmtheit, also nothwendig, in bestimmten Verhältnissen eignen. Unserm Gottesbegriff zufolge gibt es nämlich in Gott ein Verhältniß seiner zu sich selbst. Denn es gibt in ihm Unterschiede und kraft seiner Persönlichkeit ein Sich mittelst seines Selbstbewußtseins von sich selbst unterscheiden. Indem nun Gott so (als persönlicher) nach den wesentlichen immanenten Bestimmtheiten seines Seins sich zu sich selbst, d. h. zu seinem Selbstbewußtsein, im Verhältniß befindet, erhält sein Sein in seinem Selbstbewußtsein eigenthümliche Modalitäten, d. h. er faßt selbst von sich *) eigenthümliche Eigenschaftsbegriffe, welche in ihrer Einheit die Selbsterkenntniß Gottes, seinen Selbstbegriff constituiren. Die solchergestalt hervortretenden göttlichen Eigenschaften sind rein immanente und, weil sie lediglich auf dem Verhältniß Gottes zu sich selbst (nicht auf seinem Verhältniß zu irgend einem andern) beruhen, absolute. Im Einzelnen bestimmen sie sich folgendermaßen. Wie schon gesagt wurde beruhen sie auf dem Verhältniß, in welchem in Gott sein persönliches Selbstbewußtsein zu den wesentlichen immanenten Grundbestimmtheiten seines Seins steht. Dieser sind aber außer dem Selbstbewußtsein noch drei: das göttliche Wesen, die göttliche Natur und die andre Seite der göttlichen Persönlichkeit neben dem Selbstbewußtsein, die göttliche Selbstthätigkeit. Zu diesen allen steht das göttliche Selbstbewußtsein in einem Verhältniß, welches wesentlich näher darin besteht, daß jene sich in dieses reflectiren, und hierdurch die Zuständlichkeit des Seins Gottes auf eigenthümliche Weise bestimmen. Dem zufolge liegen drei solcher Verhältnisse vor. 1) Das göttliche Wesen reflectirt sich in dem göttlichen Selbstbewußtsein als die Allgenugsamkeit, welche eben wesentlich die Bestimmtheit Gottes, causa sui zu sein, oder seine Aseität als in seinem Selbstbewußtsein gesetzte ist. Sofern Gott sich selbst als

*) Nicht lediglich wir von ihm.

sich schlechthin selbst bedingend und durch nichts andres bedingt weis, genügt er sich selbst schlechthin. 2) Die göttliche Natur reflectirt sich in dem göttlichen Selbstbewußtsein als die *Seligkeit*, welche wesentlich eben die Bestimmtheit Gottes, einen absoluten Naturorganismus zu haben, *als in seinem Selbstbewußtsein gesetzte* ist. Sofern Gott in seinem Selbstbewußtsein sich nach seiner Persönlichlichkeit als schlechthin *Seele* seiend, d. h. als schlechthin angezogen mit einem schlechthin beseelten Leibe, findet, ist er selig. Die Seligkeit Gottes ist eben nur seine absolute Lebendigkeit (§. 22.) *als in seinem Selbstbewußtsein gesetzt**). Endlich 3) die göttliche Selbstthätigkeit reflectirt sich in dem göttlichen Selbstbewußtsein als die *Herrlichkeit*, welche eben wesentlich die Bestimmtheit Gottes, absolut selbstthätig oder absolut frei zu sein, *als in seinem Selbstbewußtsein gesetzte* ist. Sofern Gott sich als in seiner Thätigkeit schlechthin *selbstthätig*, als in seiner absoluten Wirksamkeit absolut *frei* weis., reflectirt sich in seinem Selbstbewußtsein die Zuständlichkeit seines Seins als absolute Majestät. So ist die von dem göttlichen Wesen dependirende *absolute* und *immanente* göttliche Eigenschaft die Allgenugsamkeit, die von der göttlichen Natur dependirende die Seligkeit und die von der göttlichen Selbstthätigkeit dependirende die Herrlichkeit (Majestät).

Anm. Die Schwierigkeiten, mit denen die Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu kämpfen hat, beruhen zum Theil darauf, daß man den Begriff der Eigenschaft überhaupt**) nicht genau genug zu bestimmen pflegt. Gewöhnlich wird derselbe zu weit gefaßt. Eigenschaften sind keine *bloßen* Beschaffenheiten, sie sind auch nicht *überhaupt* wesentliche Bestimmtheiten eines Seins. Allerdings beruht jede Eigenschaft eines Dings auf einer wesentlichen Bestimmtheit desselben; aber diese letztere

*) Vgl. *Schleiermacher*, die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt, S. 15 der Beilagen: „Seligkeit ist das absolute Sein als Bewußtsein gedacht." Vgl. auch unten §. 225. die Entwickelung des verwandten Begriffs der *Glückseligkeit*. Desgl. §. 243.

**) Vgl. über denselben außer *Hegels* Logik, I, S. 118. f. (d. neuen Ausg.) besonders auch *Romang*, System der natürl. Religionslehre, S. 237—239, *Bruch*, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, S. 67—78, *George*, System der Metaphysik, S. 201—206.

ist nicht schon an sich selbst die Eigenschaft, sondern sie ergibt dieselbe nur in ihrem Zusammenwirken mit einem anderweiten Moment, das noch erst zu ihr hinzutreten muß. Dieses wesentlich noch hinzu erforderte Moment ist, daß das eigenthümlich bestimmte Sein, welchem Eigenschaften beigelegt werden, als zu einem andern eigenthümlich bestimmten Sein im Verhältniß stehend und in diesem Verhältniß zu ihm, sei es nun als es affizirend, d. h. esbestimmend, oder als von ihm affizirt, d. h. bestimmt werdend (affectiones), seine wesentlichen Bestimmtheiten äußernd gedacht wird. Daher sind es denn auch grade vorzugsweise die Eigenschaften, diese Selbstoffenbarungen der spezifischen immanenten Bestimmtheiten eines Seins in seiner Berührung mit dem andern Sein, woran wir die Dinge und ihr Wesen erkennen, und sie von einander unterscheiden. Umgekehrt aber können wegen dieses unauflöslichen Zusammenhangs zwischen den Eigenschaften eines Dings und seinem Wesen jene wieder nur mittelst des Begriffs dieses letzteren wirklich begriffen werden. Denn die Eigenschaften desselben sind ja nur eigenthümliche Erscheinungsformen seiner wesentlichen immanenten Bestimmtheiten, durch sein Verhältniß zu andren Dingen hervorgerufen. Die Eigenschaften sind also die eigenthümlichen Modalitäten, welche einem Sein vermöge seiner wesentlichen Bestimmtheit, also nothwendig, in seinem Verhältniß zu dem übrigen Sein eignen. Sie sind mithin allerdings die wesentlichen immanenten Bestimmtheiten eines Dings, aber diese nicht als solche, sondern in der eigenthümlichen Modalität, welche sie im Verhältniß desselben zu den andern Dingen annehmen. Dieß nun auf Gott angewendet sind die göttlichen Eigenschaften die eigenthümlichen Modalitäten, welche Gott oder genauer dem Sein Gottes vermöge seiner wesentlichen immanenten Bestimmtheit in seinem Verhältniß zu seinem Andern eignen, — einem Verhältniß, welches der Absolutheit Gottes wegen auf der Seite dieses immer als ein wirksames (wenn gleich nicht grade als ein nur wirksames) gedacht werden muß.

Hiernach gibt es denn göttliche Eigenschaften nur sofern es Verhältnisse Gottes gibt. Da es aber für den ersten Anblick nur Ein Verhältniß Gottes zu geben scheint, nämlich sein

Verhältniß zur Welt: so scheint es auch nur Eigenschaften Gottes nach seinem Verhältniß zur Welt, also nur relative oder transeunte göttliche Eigenschaften geben zu können. Und in der That ergeben diese sich auch unserer Reflexion am unmittelbarsten und frühsten. Indem uns Gott in gewissen Wirkungsweisen in seinem Verhältniß zur Welt (uns selbst natürlich miteingeschlossen) offenbar wird, vollziehen wir mit Nothwendigkeit gewisse ihnen spezifisch entsprechende Vorstellungen von Gott, und diese sind eben unsre Vorstellungen göttlicher Eigenschaften. Zu wirklichen Begriffen göttlicher Eigenschaften müssen sie aber erst erhoben werden, und dieß kann nur durch ihre Zurückbeziehung auf die wesentlichen immanenten Bestimmtheiten Gottes geschehen. Denn die göttlichen Eigenschaften sind ja nur die näheren Modificationen und Modalitäten, welche diese inneren Bestimmtheiten Gottes in seinem Verhältniß zur Welt annehmen. Lediglich relative und transeunte sind übrigens diese relativen und transeunten Eigenschaften Gottes doch auch nicht; denn daß Gott eine Welt schafft, das beruht ja selbst auf einer wesentlichen immanenten Bestimmtheit in ihm (§. 28—30.). Mittelbarerweise sind mithin auch sie absolute und immanente Eigenschaften Gottes. Die einzigen göttlichen Eigenschaften sind jedoch diese uns allerdings zu allernächst entgegentretenden relativen und transeunten keineswegs, wie denn auch das unmittelbare fromme Bewußtsein sich bei ihnen für sich allein noch nicht beruhigt. Wie sich zu ihnen nothwendig auch noch absolute und immanente hinzugesellen ist im §. entwickelt. Freilich aber gibt es solche schlechterdings nur unter der Voraussetzung, daß es in Gott immanente Unterschiede, wesentlich verschiedene Modi seines Seins gibt und ein Verhältniß derselben zu einander. Sofern diese absoluten und immanenten göttlichen Eigenschaften ganz eigentlich den Selbstbegriff Gottes ausmachen (s. oben im §.), vermögen wir dieselben nur ihm nachzudenken, nicht aber etwa irgendwie (wie die relativen und transeunten Attribute) aus unsrer Erfahrung abzuleiten.

Das allgemeinste Princip für die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften liegt schon in dem so eben entwickelten.

Wir haben gesehn, wie sofort zwei characteristisch von einander verschiedene Gattungen göttlicher Attribute aus einander treten, die absoluten und immanenten und die relativen und transeunten. Dieser Unterschied muß die Haupteintheilung begründen. Für die weitere Gliederung sodann der absoluten oder immanenten Attribute ist das Princip bereits im §. selbst aufgestellt. Es liegt in der an sich möglichen Mannigfaltigkeit von Verhältnissen in Gott selbst, d. h. näher von Verhältnissen des göttlichen Selbstbewußtseins zu den wesentlichen inneren Grundbestimmtheiten des göttlichen Seins. Bei der Eintheilung der relativen und transeunten Eigenschaften dagegen kommt der Natur der Sache nach ein doppelter Gesichtspunkt in Betracht, nämlich die Verschiedenheit des durch diese Eigenschaften ausgedrückten Verhältnisses Gottes zur Welt, sofern sie das eine Mal aufseiten Gottes selbst, und das andere Mal aufseiten der Welt liegt. Aufseiten Gottes liegt sie sofern das fragliche Verhältniß Gottes zur Welt einmal das des göttlichen Seins in seiner Totalität, den Unterschied seiner besondren Modi unangesehen, das andre Mal das der bestimmten besondren Modi des göttlichen Seins ist. Aufseiten der Welt liegt sie darin, daß die Welt, zu welcher Gott im Verhältniß steht, wenn dieses Verhältniß vollständig aufgefaßt werden soll, das eine Mal ohne alle Rücksicht auf ihre sittliche Zuständlichkeit in's Auge genommen werden muß, das andre Mal mit ausdrücklicher und ausschließlicher Berücksichtigung dieser, und zwar wiederum nach einer doppelten Seite hin, wie sie theils die Zuständlichkeit des Sündigseins, theils die des Erlöstwerdens ist. So theilen sich also die relativen und transeunten göttlichen Eigenschaften theils in solche, welche dem göttlichen Sein in seiner Totalität, abgesehen von den ihm immanenten wesentlichen Unterschieden, eignen, d. h. (wie wir sie der Kürze halber, wenn auch nicht völlig bezeichnend, nennen wollen,) in essentielle, und in solche, welche den einzelnen besondern Modis des göttlichen Seins eignen, d. h. in hypostatische, — theils in solche, welche aufseiten der Welt nicht sittlich bedingt sind, und in solche, welche dieß sind, — diese letzteren selbst aber wieder in solche, welche sich auf den sittlichen Zu-

stand der Welt abgesehen von der Erlösung, und in solche, welche sich auf den sittlichen Zustand der Welt, wie sie Gegenstand der Erlösung und in ihr begriffen ist, beziehen, d. h. (wie man der Kürze wegen sagen kann) in nichtökonomische und in ökonomische. In Ansehung der hypostatischen relativen Eigenschaften leuchtet von selbst ein, daß dem göttlichen Wesen eine solche nicht eignen kann, da sein unterscheidender Character grade die absolute Bestimmungslosigkeit ist, — und ebenso, daß von den beiden andern Modis des Seins Gottes, der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit, nur der letzteren sittlich bedingte relative Eigenschaften zukommen können, weil ja nur sie unmittelbar affizirt werden kann von der sittlichen, d. i. eben persönlich bestimmten, d. h. durch die kreatürliche Persönlichkeit gesetzten (s. unten), Zuständlichkeit der Welt. Diese Eintheilungsprincipien müssen zu einer vollständigen Construction und Organisation der göttlichen Eigenschaften ausreichen.

Bei unsrer Fassung des Begriffs der götttlichen Eigenschaft müssen freilich manche Bestimmtheiten Gottes, welche man den göttlichen Eigenschaften beizuzählen gewohnt ist, aus der Reihe dieser ausgeschieden werden *), wie die Absolutheit, die Aseität, die Nothwendigkeit, die Allvollkommenheit, die Ewigkeit, die Einheit, die Einfachheit, die Geistigkeit, die Vernünftigkeit und die Freiheit. Allein eben dieß spricht entschieden für die Richtigkeit unsrer Bestimmung des Eigenschaftsbegriffs. Denn alle jene eben genannten Bestimmtheiten des göttlichen Seins haben wir ja bereits in der Entwicklung des Begriffs Gottes an sich aufgefunden, und mithin schon der Lehre von den göttlichen Eigenschaften vorweggenommen, so daß wir sie ohnehin nicht als göttliche Eigenschaften betrachten dürften **).

---

*) Vgl. Bruch, a. a. O., S. 74. f.

**) Für die Leser, welche etwa wünschen möchten, das Ganze unsrer Lehre von den göttlichen Eigenschaften mit Einem Blick zu überschauen, geben wir hier sogleich diejenigen späteren Orte des Systems an, durch welche sich die eben aufgestellten Bestimmungen vollends ergänzen: §. 41. 494. 527.

§. 28. Mit dem Sich selbst zur absoluten Persönlichkeit bestimmen Gottes schließt sich sein immanenter Lebensproceß in vollendeter Weise ab. Das Sein Gottes ist hiermit schlechthin aus sich selbst heraus in sich selbst schlechthin vollzogen, so daß er, wie seine Absolutheit es fordert, schlechterdings keines Andern außer sich selbst bedarf, um auf absolut vollendete Weise Gott zu sein. Aber nichts desto weniger setzt er sich (also er sich selbst) eben mit dieser seiner unbedingten Selbstvollendung rein aus sich sebst heraus unmittelbar zugleich die Nothwendigkeit einer nach außen gehenden Wirksamkeit, durch die er nicht etwa irgend ein andrer wird als der er ewig aus und in sich selbst ist, wohl aber außer sich ewig Neues wirkt, d. h. eine unendliche Welt schafft. Näher ist diese Schöpfung die unmittelbare Consequenz seines Sich selbst zur Persönlichkeit bestimmens. Und zwar folgendergestalt. Indem Gott, denkend und setzend in Einem, sich als Persönlichkeit, d. h. als Ich bestimmt, denkt und setzt er eo ipso zugleich sein Nicht-Ich, ein Andres, welches Nicht-Gott ist. Der Begriff der Persönlichkeit oder das Ich involvirt nämlich nothwendig, daß das Ich sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzt. Zwar nicht etwa entsteht das Ich, am wenigsten das absolute, vermöge einer solchen Contraposition nach außenhin, — es entsteht vielmehr dadurch, daß ein bestimmtes Sein sich in sich selbst von sich unterscheidet in Subjekt und Objekt (Persönlichkeit und Natur), und in dieser Selbstunterscheidung unmittelbar zugleich wieder sich als mit sich selbst Eins zusammenschließt;*) eben hiermit aber ist ihm mit absoluter Nothwendigkeit zugleich der Gedanke seines Nicht-Ich gegeben. Es kann sich nicht auf die beschriebene Weise in sich selbst vollziehen ohne in Folge davon unmittelbar zugleich ein gegen es Anderes von sich (nicht: sich von einem gegen es Anderen) zu unterscheiden, d. h. sich selbst ein Anderes entgegenzusetzen, zu welchem es (eben als diese Ein-

*) Denn Selbstunterscheidung ist, wie Deinhardt (Beiträge zur rel. Erkenntniß, S. 62,) sehr richtig bemerkt, „Unterscheidung und Einheit des Unterschieds". Eben in diesem Sinne ist die Persönlichkeit, wie Reiff (Syst. d. Willensbestimmungen, S. 133,) sagt, vollständige Einheit unsrer mit uns selbst.

heit von Subject und Object) ſich als zu ſeinem Nichtich verhält. Iſt nun dieſes Sich ein Andres entgegenſetzen, wie hier, nicht ein bloßes Denken, ſondern ein Denken und Setzen ſchlechthin in Einem: ſo iſt das Sich vollziehen der Perſönlichkeit oder des Ich eben als ſolches unmittelbar zugleich eine wirkliche Contraposition eines Nichtich. Wenn aber ſo Gott, ſich in ſich ſelbſt zur Perſönlichkeit zuſammenfaſſend, nothwendig zugleich ſein Nichtich ſetzt, ſo iſt damit unmittelbar auch ſeine Abſolutheit aufgehoben. Denn dieſes Nichtich Gottes, dieſes Nicht-Gott iſt ja eben als ſolches, d. i. als Gegenſatz Gottes, eine Negation oder Schranke Gottes. Gott kann es alſo bei dieſem Stande nicht belaſſen. Er muß ſeine Abſolutheit feſthalten, indem er ſie, wie ſie aufgehoben wird, unmittelbar auch wieder herſtellt. Dieß aber kann er nur dadurch, daß er jenes ſein Nichtich als bloßes Nichtich von ihm aufhebt, indem er es als weſentlich zugleich Er ſelbſt (ſein Ich) denkt und ſetzt, — alſo als ſein Nichtich, in welchem er ſelbſt iſt, als einen Nicht-Gott, in welchem Gott ſelbſt iſt. Denn ſo iſt es dann für ihn keine Schranke mehr, ungeachtet es ſein Andres iſt. Es iſt noch immer von ihm unterſchieden, aber es iſt nicht mehr ſein Gegenſatz; er iſt in ihm als ſeinem Anderen ſchlechthin bei ſich ſelbſt. Er muß es alſo ſo lange fort als ſich ſelbſt denken und ſetzen in Einem, als er es noch irgend wie ſich entgegenſetzen muß, ſo lange, als er an ihm noch irgendwie einen Gegenſatz und eben deßhalb auch eine Schranke hat. Nämlich ſein Nichtich ſelbſt überhaupt aufheben, das kann Gott nicht, weil er ja, indem er continuirlich ſeine Perſönlichkeit vollzieht, auch continuirlich ſein Nichtich denkt und ſetzt, mithin ſich ſchlechterdings nicht von dieſem überhaupt entledigen kann. Aber daß dieſes ſein Nichtich, das ihn ſchlechthin unvermeidlich wie ſein Schatten begleitet*), lediglich ſein Nichtich, alſo ein gegen ihn Gegenſätzliches iſt, dieſe Beſtimmtheit an demſelben kann er aufheben, und ihm die entgegengeſetzte Beſtimmtheit der Adä-

*) Es iſt ein ſinnvoller Gedanke Philo's, wenn er die Welt als den Schatten Gottes betrachtet. S. Leg. allegor. III, §. 31, p. 106. Mang. (ed. Richter. Vol. I, p. 152).

quatheit für ihn und damit zugleich der Einheit mit ihm geben, so daß er an ihm zwar immer noch sein Nichtich, nämlich ein wirkliches Nicht-Gott, hat, aber nun ein Nichtich, in welchem er selbst sein Sein hat, d. h. dann sein andres Ich (sein wahres Du), — ein von ihm verschiedenes, aber ihm adäquates und deßhalb von ihm ungeschiedenes und somit ihn auch nicht beschränkendes Sein. Eben dieser Proceß, vermöge dessen Gott, indem er seine eigne Persönlichkeit vollzieht, unmittelbar zugleich einerseits sein Nichtich, anderseits aber sich selbst in diesem setzend denkt und denkend setzt, ist nun nichts andres als eben der Prozeß der Schöpfung. Denn jenes Nichtich Gottes, welches er als persönlicher unmittelbar sich selbst contraponirt, um sich selbst in ihm sein Sein zu geben, ist eben die Welt.

Anm. Wir stehen hier an dem Punkt, wo unsre Lehre sich absichtslos mit den gangbaren speculativen Einreden wider die Persönlichkeit Gottes auseinandersetzt, sofern sie behaupten, die Persönlichkeit habe zu ihrer Bedingung, daß dem persönlichen Sein ein gegen es anderes gegenüberstehe, gegen welches es sich in sich zusammenfasse, woraus dann folge, daß jedes persönliche Sein seinem Begriff nach ein durch andres bedingtes, also eben nicht das absolute sei, mithin Gott, wenn anders er absolut sein solle, nicht persönlich sein könne. Wir könnten uns einfach darauf berufen, daß ja unsre Entwicklung des Begriffs Gottes thatsächlich nachgewiesen habe, daß und wie ohne den Dazwischentritt irgend eines Andren Gottes das göttliche oder absolute Sein sich rein aus sich selbst heraus mit Nothwendigkeit persönlich bestimmt; gleichwohl scheint es nicht überflüssig, noch ausdrücklich auf den Punkt hinzuweisen, in welchem das Täuschende jener Einrede liegt. Soweit hat sie allerdings völlig Recht, daß die Persönlichkeit immer auf einem Sich unterscheiden des persönlichen Seins beruht, und daß das persönliche Sein nie ohne ein ihm gegenüberstehendes Andres, das Ich nie ohne sein Nichtich gedacht werden kann. Aber damit ist der Gedanke einer absoluten Persönlichkeit nicht gefährdet. Es kommt nur darauf an, daß man die beiden so eben zugestandenen Punkte

nicht mit einander vermische und verwechsle, sondern sie reinlich auseinanderhalte. Es handelt sich dabei nämlich einmal um ein Verhältniß des persönlichen Seins *nach innen*, d. h. zu sich selbst, — das andremal um ein Verhältniß ebendesselben *nach außen*. Den *ersten* Punkt angehend ist die Person, das als Ich (welches übrigens gleich wesentlich *beides* ist, ein Ich *bin bewußt* und ein Ich *bin thätig*,) bestimmte Sein, wesentlich ein in sich selbst reflectirtes oder genauer sich in sich selbst reflectirendes Sein, ebendamit aber näher ein sich von sich selbst unterscheidendes und aus seinem Unterschiede sich in sich selbst wieder zurücknehmendes Sein. Erst als solches ist die Person, was in ihrem Begriffe liegt, ein *für sich* seiendes Sein. Unterschiede in dem Sein setzt sonach die Persönlichkeit immer nothwendig voraus; denn sie ist eben wesentlich die eine Vielheit von besondren Bestimmtheiten als Momenten in sich wieder zusammennehmende (resumirende) Einheit, — absolute Centralität des in sich in seine Unterschiede auseinandergegangenen Seins. Das Centrum hat natürlich die Peripherie zu seiner Bedingung. Das als Person bestimmte Sein ist wesentlich ein Sein, das sich als Objectivität (d. i. als beseelter Leib) von sich selbst als Subjectivität (d. i. als Ich, als Persönlichkeit) unterscheidet*), in dieser Unterscheidung aber unmittelbar zugleich wieder beide als schlechthin Eins setzt, — ein *sich selbst* sich ententgegensetzendes oder ein sich mit seinem Gegensatz *schlechthin als Eins setzendes* Sein. Das Sich sich entgegensetzende kann nur eine *Einheit* sein, — dasjenige, welches es sich *entgegensetzt*, ist deshalb nothwendig als eine *Vielheit* zu denken. Da es sich aber mit demselben unmittelbar zugleich *als Eins* setzt, so muß dieses, welchem es sich entgegensetzt, eine *in sich schlechthin einheitliche*, d. h. eine *organische* Vielheit sein, also ein *Organismus*, und zwar in seiner Vollendung (d. i. ein beseelter Leib). So daß mithin wesentlich der vollendete Organismus (d. i.

*) Vgl. auch *Vatke*, Die menschl. Freiheit, S. 237.

der beseelte Leib) das Andre ist, welchem gegenüber allein das Ich, die Persönlichkeit sich vollziehen kann. Ohne diesen Prozeß gibt es allerdings keine Persönlichkeit; aber er fällt ganz in das persönliche Sein selbst hinein, und dieses hat demnach in dieser Beziehung durchaus nicht etwa ein ihm äußerliches und von ihm verschiedenes Sein zu seiner Bedingung, sondern nur das Vorhandensein von ihm selbst immanenten Unterschieden. Von dieser Seite hindert uns mithin nichts, auch das Absolute als persönlich zu denken, sobald es nur nicht als ein in sich selbst schlechthin einfaches, unterschiedsloses gedacht wird. Wie es nun so keine Persönlichkeit oder kein Ich gibt ohne ein Sich sich selbst gegenüberstellen, so gibt es auch — und dies ist der andre Punkt — ein Ich nicht anders als zusammen mit einem Nichtich, eine Person nicht ohne daß sie ein gegen sie Andres sich gegenüber hat; und so scheint es denn eine absolute Person nur dadurch geben zu können, daß sie sich gegenüber ein gegen sie andres Sein hat, dem sie sich entgegensetzt, — womit sie aber unmittelbar zu einer bedingten herabgesetzt wäre. Indeß dieses „dadurch" ist ein voreiliges. Ohne ein Nichtich ihm gegenüber kann freilich das Ich nie gegeben sein, auch als absolutes nicht; aber darin liegt keineswegs bereits, daß das Ich dieses Nichtich schlechterdings zu seiner Voraussetzung haben müße; es kann es ebensowohl auch umgekehrt zu seinem nothwendigen Product (zu seinem nothwendigen Schatten) haben. Wie es sich nun auch immer mit dem endlichen Ich verhalten möge in dieser Beziehung, das absolute Ich befindet sich in dem letzteren Falle. Es kann in der That nicht ohne ein Nichtich gedacht werden; aber dieß deshalb nicht, weil es dasselbe nothwendig unmittelbar zugleich mit sich selbst setzt. Das absolute Ich kann sich nicht vollziehen ohne unmittelbar zugleich sich gegenüber ein Nichtich zu setzen. Statt daß die absolute Persönlichkeit ihrerseits durch ein Nichtich bedingt wäre ist also vielmehr dieses schlechthin durch sie bedingt. (Die Sonne ist freilich nicht ohne den Schatten; aber sie ist nicht durch den Schatten bedingt, vielmehr dieser durch sie). Bei dem absoluten Ich das Verhältniß in

dieſer Weiſe zu denken, ſind wir um ſo unzweideutiger berechtigt, da es auch von dem endlichen Ich falſch iſt, daß es ein ihm gegenüberſtehendes Nichtich *vorausſetze*, um ſich wirklich vollziehen zu können. Augenſcheinlich verhält es ſich bei uns ſelbſt nicht ſo. Nicht deshalb, weil wir uns von unſerm Nichtich uns gegenüber unterſcheiden, reflectiren wir uns in uns ſelbſt als Ich; ſondern umgekehrt deshalb, weil wir uns in uns ſelbſt, uns von uns ſelbſt unterſcheidend, als Ich reflectiren, unterſcheiden wir das uns gegenüberſtehende Sein *als unſer Nichtich* von uns. Im entgegengeſetzten Falle müßte auch das Thier ein Ich ſein. Denn auch ihm ſteht die Welt gegenüber wie uns; aber es kann ſie nicht *als ſein Nichtich* von ſich unterſcheiden *weil es ſich ſelbſt nicht als Ich beſitzt*. Das Ich iſt das frühere und die Bedingung des Nichtich, nicht umgekehrt. Würde das bewußte Sein *dadurch* zum *ſelbſt*bewußten oder zum Ich, daß es ſich, d. h. ſeinem Bewußtſein ein gegen es anderes gegenüber hat, ſo müßte das Thier ebenſo *Selbſt*bewußtſein oder Ich ſein wie der Menſch.

§. 29. Hiermit tritt uns eine neue Beſtimmtheit in Gott, und zwar näher in der göttlichen Perſönlichkeit, entgegen, nämlich die, daß ihm ſeinem Begriff zufolge die Nothwendigkeit immanent iſt, zugleich mit ſich ſelbſt auch ſein Nichtich zu denken und zu ſetzen, aber dieß ſo, daß ſein Denken und Setzen ſeines Nichtich nothwendig zugleich ſein Daſſelbe ſich ſelbſt adäquat denken und ſetzen, alſo ein Sich ſelbſt in ihm denken und ſetzen, kurz ein Sich ſelbſt in ihm ſein Sein geben iſt, — mit andern Worten die Nothwendigkeit einer *ſchöpferiſchen* Wirkſamkeit als *Nothwendigkeit einer Selbſtmittheilung an Andres*. Dieſe Beſtimmtheit nun iſt näher die *Liebe*; denn dieſe iſt eben weſentlich der Proceß der Perſon (*nur dieſe* kann lieben,), des Ich, ſich ſelbſt mitzutheilen an ein Andres (welches wiederum nur eine Perſon ſein kann,), und dadurch ſich mit ihm zu vereinigen, in ſeinem Nichtich als ſeinem *Du* ſein eignes Sein zu haben und continuirlich ſich zu geben. (Vgl. unten §. 252 ff.) Dieſe Liebe, welche das Princip der Schöpfung und der Grund des Seins der Welt iſt, iſt in Gott *keine bloße* Eigen-

schaft, sondern eine immanente wesentliche Bestimmtheit, wohl aber ist sie das die absoluten und immanenten und die relativen und transeunten göttlichen Eigenschaften verknüpfende Band in Gott.

Anm. Welch ein Verein in Gott! Allgenugsamkeit, Seligkeit, Herrlichkeit und (dennoch) Liebe!

§. 30. Die Schöpfung ist sonach freilich ein schlechthin nothwendiger Act Gottes. So wahr Gott Gott ist muß er Schöpfer sein. Die Vorstellung, daß er die Schöpfung der Welt wohl auch hätte unterlassen können, (eine Vorstellung, die überdieß schon deshalb als Gottes durchaus unwürdig zurückgewiesen werden muß, weil sie ihm Willkür zuschreibt,) ist schlechterdings ausgeschlossen. Diese Nothwendigkeit ist zwar eine persönliche oder, wie man gewöhnlich sagt, eine moralische; dieß benimmt ihr aber nichts von ihrer Strenge. Die persönliche Nothwendigkeit ist nicht weniger wirkliche und eigentliche Nothwendigkeit als z. B. die mathematische. Diese Nothwendigkeit des schöpferischen Acts Gottes schließt jedoch nicht etwa die Freiheit desselben aus; sie affirmirt vielmehr dieselbe grade auf absolute Weise. „Die Schöpfung ist ein Act der Freiheit eben weil sie ein nothwendiger Act ist;" denn eben durch das völlige Ausgeschlossensein alles Zufälligen, mithin aller Willkür in ihr ist die absolute Wahrheit der Freiheit bedingt. Gott schafft nothwendig; aber diese Nothwendigkeit ist eine für ihn innere, die Nothwendigkeit seines eignen Seins selbst; sein Schlechthin bestimmt werden ist in dieser Beziehung ein Schlechthin durch sich selbst bestimmt werden, d. h. eben die absolute Freiheit.*) In concreto ist ja überdieß diese Nothwendigkeit zu schaffen in Gott seine Liebe, und grade in dieser liegt die Einheit der wahren Freiheit mit der Nothwendigkeit am offenkundigsten zutage. Nichts ist freier als das Lieben, aber auch nichts nothwendiger. Je mehr der Liebe nur erst eine bloß relative Nothwendigkeit ihrer Wirksamkeit einwohnt, desto mehr fehlt ihr auch noch an ihrer Vollendung und Wahrheit.

*) Vgl. Romang, System der natürlichen Religionslehre, S. 332 f.

Anm. Es bedarf schwerlich der besondren Erinnerung, daß bei unsrer Darstellung die Schöpfung nicht im pantheistischen Sinne als nothwendig erscheint, nämlich als ein Moment des Selbstvollendungsprocesses Gottes. Uns ist sie eine nothwendige lediglich als die an sich nothwendige Wirksamkeit des in seinem Sein schlechthin durch sich selbst vollendeten Gottes. Uns vollzieht sich nicht etwa erst an der Welt das Selbstbewußtsein Gottes, sondern das an Gott selbst — nämlich an der göttlichen Natur — sich schlechthin vollständig vollziehende Selbstbewußtsein Gottes reflectirt aus sich selbst heraus die Welt. Allerdings gibt es nach unsrer Lehre schlechthin keinen Gott ohne Welt; aber eben so bestimmt ist nach ihr auch Gott schlechthin nicht in irgend einer Weise durch die Welt. Eben so hebt unsre Behauptung schlechterdings nicht auf, daß Gott schlechthin sich selbst genug ist, was allerdings von dem Begriff der Absolutheit nicht getrennt werden kann. Denn sich selbst genug ist ja Gott wesentlich insofern in ihm selbst die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Welt wesentlich mitgesetzt ist.

§. 31. Der Begriff der göttlichen Weltschöpfung ist, daß Gott sein Nichtich setzt, die Welt, — die so sich selbst entgegengesetzte Welt aber sich selbst adäquat setzt, und eben damit in ihr sich selbst sein Sein gibt. Unmittelbar oder durch einen rein absoluten Act kann aber Gott sein Nichtich, indem er es denkt und setzt in Einem, nicht auch sich adäquat denken und setzen, unmittelbar oder durch einen rein absoluten Act kann er die Welt nicht als sein andres Ich in Einem denken und setzen, dem Begriff der Schöpfung selbst zufolge. Denn so gedacht und gesetzt wäre ja die Welt nicht zugleich das Andre oder Nichtich Gottes, nicht zugleich Nicht-Gott, was hier die unerläßliche Forderung ist, sondern ein andrer Gott neben dem ersten. Ein Nichtich Gottes, in dem Gott sein Sein hat, ist denkbar nur als ein werdendes und resp. gewordenes, und zwar durch ein nicht absolutes Werden, durch ein Werden, weches nicht unmittelbar mit dem Sein identisch ist, — nur als das Product eines Acts Gottes, vermöge dessen

er sein reines Nichtich, also seinen reinen Gegensatz, erst durch sein Es Denken und Setzen zu einem ihm selbst adäquaten Sein erhebt. Wie denn auch mit dem Sichvollziehen der Persönlichkeit Gottes unmittelbar eben der Gedanke und die Setzung seines reinen Nichtichs oder seines reinen Gegensatzes und nur dieß gegeben ist. Was ausserdem noch unmittelbar zugleich damit gegeben ist, ist nur die Nothwendigkeit für Gott, an diesem seinem reinen Nichtich das gegen ihn Gegensätzliche vollständig aufzuheben, und es zu der entgegengesetzten Bestimmtheit, d. i. zur spezifischen Angemessenheit zu ihm zu potenziren, kurz in ihm sich selbst sein Sein zu geben. Die Schöpfung ist so nothwendig als ein zeitlicher, als ein sich in der Zeit vollziehender oder successiver Act Gottes zu denken. Vgl. unten §. 45.

Anm. 1. Abgesehen von der primitiven Setzung der Materie ist demnach für Gott die schöpferische Aufgabe mutatis mutandis eben das, was für den Menschen die sittliche Aufgabe ist. Wie der Mensch kraft seiner sittlichen Function die irdische materielle Natur sich zueignet, ebenso eignet Gott kraft seiner schöpferischen Function die Materie überhaupt sich zu.

Anm. 2. Die gewöhnliche Vorstellung von der Schöpfung, auch die wissenschaftliche, leidet vor allem an der Unklarheit, daß in ihr der Act des göttlichen Schaffens nicht bestimmt und entschieden weder als ein rein absoluter noch als ein nicht rein absoluter gefaßt wird. Die eigentliche Voraussetzung — namentlich von dem unmittelbaren religiösen Interesse her — ist bei ihr allerdings, daß er ein rein absoluter sei. Daß die Welt mit Einem Schlage ins Dasein getreten sei auf das bloße Allmachtswort Gottes, und zwar als fertig, d. h. dann wie sie jetzt besteht, das ist, wenigstens in Ansehung unsers irdischen Weltkreises, die uns im Allgemeinen vonhausaus geläufige Grundvorstellung. Nun werden wir aber auch wieder in der heil. Schrift selbst auf eine Successivität der Kosmogonie hingewiesen, und die Naturwissenschaft, im weitesten Sinne des Worts, überführt uns auf's unabweislichste von derselben, wie hinsichtlich des

Universums überhaupt so insbesondre auch hinsichtlich unsrer Erde. So finden wir uns also von einer andern Seite her zu der Vorstellung von dem göttlichen Schöpferact als einem nicht rein absoluten hingedrängt. Weil diese aber mit der uns eigentlich beherrschenden Grundvorstellung im Widerspruch steht, so machen wir keinen wirklichen Ernst mit ihr, und führen ihre Consequenzen nicht durch, so daß ihr Einfluß in der gangbaren wissenschaftlichen Behandlung der theologischen Lehren, welche sie berührt, kaum bemerklich wird. Die gangbare Vorstellung von der göttlichen Welterhaltung und das große Gewicht, welches auf sie zu fallen pflegt, wirkt auch noch stark ebendazu mit. Dieß haltungslose Hinundherschwanken zwischen zwei einander ausschließenden Grundanschauungen muß schlechterdings aufgegeben werden, wenn Einheit in das theologische Lehrsystem kommen soll. Unsrer Ueberzeugung nach wird nur bei der entschiedenen Geltendmachung der Einsicht, daß der schöpferische Act Gottes kein rein absoluter ist (vgl. unten §. 48.), eine befriedigende Orientirung in der uns empirisch gegebenen Welt und namentlich auch eine standhaltende Theodicee möglich. Daß dieser Satz der Absolutheit Gottes nicht zu nahe tritt, daß vielmehr die Absolutheit der Macht Gottes nur dann gesichert ist, wenn sie als „die reine, d. h. mit der Nothwendigkeit unvermischte Möglichkeit" seines Wirkens gedacht wird, darf wohl nach den Erörterungen Jul. Müller's (Die chr. Lehre von d. Sünde, II, S. 37—39. 245—250,) als anerkannt betrachtet werden. Es ist uns aus der Seele geschrieben, wenn Müller „den Satz von der Nichtunterscheidung zwischen potentia und actus in Gott" „zu den alten metaphysischen Schläuchen" zählt, „welche zu dem Most eines lebendigeren, inhaltsvolleren Gottesbegriffs, zu dem unsre Zeit in ihren edelsten Richtungen offenbar strebt, nicht mehr passen wollen." (S. 247 f.)

§. 32. Indem Gott, in der Schöpfung die Welt als sein Nichtich setzend, sie zugleich sich selbst adäquat setzt, setzt er sie als das, was er selbst ist. Er ist aber etwas nur unter den Modis seines actuellen Seins oder seines Seins als Geist,

d. i. nur als göttliche Natur und als göttliche Persönlichkeit. Unter dem Modus seines rein potentiellen Seins, als absolutes reines Sein, d. i. als göttliches Wesen ist er, dem Begriff dieses Modus selbst zufolge (§. 8.), nichts. Diesem ersten Modus seines Seins kann er also auch die Welt nicht adäquat setzen, sondern nur den beiden andern Modis. Indem Gott durch die Schöpfung sich in der Kreatur oder der Welt sein Sein gibt, thut er dieß nur sofern er actu ist, d. i. sofern er Geist ist, nur als göttliche Natur und als göttliche Persönlichkeit; als göttliches Wesen hat und behält er sein Sein absolut außerhalb der Welt.

Anm. 1. Für die Vorstellung von einer Wahl Gottes zwischen einer Mehrheit möglicher Welten haben wir demnach keinen Ort. Die Absicht, welcher diese Vorstellung ihre Bildung verdankt, erkennen wir ehrend an; die Vorstellung selbst halten wir, auch ganz abgesehn von unsern Vordersätzen, für eine völlig leere.

Anm. 2. Dem göttlichen Wesen correspondirt die Welt eben als reine Materie, — aber nur logisch.

§. 33. Diese Welt oder Kreatur, in welcher Gott als göttliche Natur und als göttliche Persönlichkeit sich sein Sein gibt, ist als Nicht-Gott, als das Andre Gottes, d. i. des absoluten Seins, jedenfalls Nichtsein. Dieß zu sein ist der Kreatur wesentlich. Aber eben so wesentlich ist sie auch wieder durch die Schöpfung als Sein gesetzt. Sie ist mithin als Sein gesetztes Nichtsein. Die Kreatur ist so Sein unter der Bestimmtheit oder der Form des Nichtseins. Das Nichtsein als Bestimmtheit an dem Sein aber ist das Ende, die Grenze (finis). Demnach ist die Kreatur wesentlich begrenztes oder endliches Sein.*) Aber als dieses endliche Sein will sie nichts desto weniger als das Gott, d. h. dem absoluten Sein adäquate Andere Gottes gedacht sein. Dem absoluten Sein nun kann das endliche Sein nur als un-

*) Ein noch völlig abstracter Begriff, der sich erst durch die beiden concreten Begriffe des getheilten und des successiven oder veränderlichen Seins erfüllt. S. unten §. 44.

endliches adäquat sein. Die Unendlichkeit ist mithin eine ebenso wesentliche Bestimmtheit der Kreatur wie die Endlichkeit. Die Kreatur oder Welt ist ein unendliches endliches Sein, d. h. eine unendliche Vielheit von endlichem Sein. Die Welt ist allerdings eine unendliche, aber das sie constituirende kreatürliche Sein ist ausnahmslos ein endliches. Sofern sie eine Welt endlichen Seins ist, ist sie das Andre Gottes, — sofern sie eine unendliche Welt endlichen Seins ist, kann sie Gott adäquat sein und die Fülle seines actuellen Seins in sich aufnehmen. In ihrer Vollendung gedacht ist sie eben dasselbe unter der Bestimmtheit der Endlichkeit*), was Gott unter der Bestimmtheit der Absolutheit**) ist.

Anm. 1. Absolutheit oder Ewigkeit und Unendlichkeit sind nicht identische Begriffe. Die Unendlichkeit ist das spezifische Analogon der Absolutheit innerhalb der Sphäre des Relativen, die Absolutheit des Relativen oder die relative Absolutheit.

Anm. 2. Endlich bleibt jede Kreatur (auch die Totalität derselben) auch als vollendete.

§. 34. Dieses unendliche endliche Sein setzt Gott durch die Schöpfung als das, was er selbst actu ist, also im Allgemeinen als Geist. Es liegt mithin im Begriff der Schöpfung, daß Gott in ihr und durch sie die Kreatur oder die Welt als endlichen Geist setzt, und zwar, die Schöpfung in ihrer Vollendung gedacht, als den unendlichen endlichen Geist. In dem kreatürlichen Geist, aber eben auch nur wieder im Geist, kann der ewige oder absolute Geist, Gott, sein Sein haben. Die Geister können in einander sein, ihrer Selbstständigkeit gegen einander unbeschadet.

Anm. Dieß, daß die Geister realiter in einander sein können, schlechthin und doch beides ἀσυγχύτως und ἀδιαιρέτως, ist ein unendlich folgenreiches, für alles Nachfolgende festzuhaltendes Axiom. Der weit verbreitete Unglaube in Be-

*) Näher der Getheiltheit und der Successivität oder Veränderlichkeit.

**) Näher der Ungetheiltheit und der Unveränderlichkeit (Successionslosigkeit, Simultaneität.)

ziehung auf daſſelbe hat ſeinen Grund nur in der eben ſo weit verbreiteten Unklarheit über den Begriff des Geiſtes. Ihm geht überdieß auch wieder ein entſprechender allgemeiner Glaube zur Seite. In der lebendigen Erfahrung der Liebe, der Freundſchaft u. ſ. w. glauben Alle an ein thatſächliches Ineinanderſein der Geiſter. Man bleibt aber bei dieſem Bewußtſein als bloßem Gefühl ſtehen. Statt deſſen iſt mit demſelben Ernſt zu machen, — auch wiſſenſchaftlich. Eine ſo populäre Überzeugung darf wohl verlangen, auch in der Wiſſenſchaft zu ihrem Recht zu kommen; bloße ſentimentale Phraſen können ihr nicht genügen. Wenn ſo ein abſolutes Ineinanderſein der Perſonen als Geiſter möglich (oder vielmehr nothwendig) iſt, ſo iſt daſſelbe auch gar nicht etwa auf eine Zweiheit der (geiſtigen) Perſonen beſchränkt. Vielmehr iſt die Zahl hier völlig gleichgültig, und eine unendliche Vielheit von (geiſtigen) Perſonen kann ganz ebenſo füglich in einander ſein wie ein einzelnes Paar. Wie durch die Liebe ein reelles Ineinanderſein der Perſonen zuſtande kommt, erkennt man am augenſcheinlichſten an dem zerreißenden Schmerz der ſich liebenden bei ihrer Trennung von einander. Auch das Mitgefühl mit dem Schmerz und der Luſt Andrer iſt ein in dieſer Beziehung ſprechendes Phänomen. Mitfühlen können wir aber nur mit dem, mit welchem wir durch die Liebe eins ſind, und nur in dem Maaße, in welchem wir es ſind.

§. 35. Weiter iſt Gott dieſer abſolute Geiſt unter der Doppelbeſtimmtheit einerſeits der göttlichen Natur und andrerſeits der göttlichen Perſönlichkeit. Demnach ſetzt er in der Schöpfung und durch ſie die Kreatur oder, concret ausgedrückt, den endlichen Geiſt näher unter der Doppelbeſtimmtheit einerſeits der Natur, d. i. der einheitlichen Totalität des aus ſich ſelbſt heraus werdenden nur gedachten und geſetzten werkzeuglichen oder organiſchen Seins in der vollſtändigen Ausbreitung ſeiner beſondren Beſtimmtheiten oder Momente (ſ. §. 16), — und andrerſeits der Perſönlichkeit, d. i. der vollſtändigen Concentration dieſer ſeiner beſondren Beſtimmtheiten oder Momente zu ihrer ſelbſt denkenden und ſetzenden concreteu Einheit (ſ. §. 18.). Dieſe beiden Modi ſetzt er aber an der Kreatur

oder an dem endlichen Geist wieder in demselben Verhältniß zu einander, in welchem sie in ihm selbst unter einander stehen, d. h. so, daß sie gegenseitig der eine die Causalität des andern sind, und sich also gegenseitig ebenmäßig beides zum Resultat und zur Voraussetzung haben, kurz im Verhältniß absoluter Wechselwirkung.

§. 36. Die Welt in ihrer Vollendung genommen ist demnach der unendliche endliche Geist unter dem doppelten Modus des Seins einerseits als Natur und andrerseits als Persönlichkeit, aber dieß so, daß diese beiden Modi seines Seins, indem sie gegenseitig der eine die Causalität des andern sind, und somit sich gegenseitig ebensowohl zu ihrem Resultat als zu ihrer Voraussetzung haben, zu absoluter Einheit verknüpft sind.

§. 37. In dieser Welt, wie sie hier als vollendet genommen ist, hat Gott als göttliche Natur und als göttliche Persönlichkeit sein Sein, — als göttliche Natur in der kreatürlichen (geistigen) Natur — als göttliche Persönlichkeit in der kreatürlichen (geistigen) Persönlichkeit, — und dieß so, daß vermöge der schlechthinigen Einheit der kreatürlichen Natur und der kratürlichen Persönlichkeit in der kreatürlichen (geistigen) Person (s. §. 23,) sein innerweltliches Sein als göttliche Natur und sein innerweltliches Sein als göttliche Persönlichkeit gleichermaßen schlechthin Eins sind.

Anm. Innerhalb unsrer irdischen Weltsphäre ist diese kreatürliche Person, in welcher Gott als Geist sein intramundanes Sein hat, der Mensch, nämlich der geistige, und zwar als Menschheit.

§. 38. Der Prozeß der Schöpfung ist dem zufolge ein Prozeß der Weltwerdung Gottes des Geistes, näher als ein doppelter Prozeß, nämlich einerseits als ein Prozeß der Kreatürliche Natur Werdung der göttlichen Natur und andrerseits als ein Prozeß der Kreatürliche Persönlichkeit Werdung der göttlichen Persönlichkeit, — aber so, daß die beiden Prozesse, als gegenseitig einander causirend und somit beides zum Resultat und zur Voraussetzung habend, schlechthin in Einheit stehen, d. h. beides zusammengefaßt — ein Prozeß der Kreatürliche Person Werdung Gottes des Geistes.

Anm. 1. Innerhalb unsrer irdischen Schöpfungssphäre ist demnach der Proceß der Schöpfung der Proceß der Menschwerdung (nämlich in dem Sinne von Menschheitwerdung) Gottes des Geistes.

Anm. 2. Es reduzirt sich also die Weltwerdung Gottes (des Geistes nämlich) ihrem eignen Begriff zufolge wieder auf seine kreatürliche Personwerdung — und innerhalb unsrer Weltsphäre auf seine Menschwerdung.

§. 39. Auf der einen Seite müssen wir allerdings den Proceß dieser Weltwerdung Gottes (in dem angegebenen Sinne) oder den Schöpfungsproceß als sich schlechthin vollendend denken; denn eine in dem Begriff Gottes selbst gesetzte Aufgabe kann vermöge seiner Absolutheit nicht als unlösbar gedacht werden. Wir müssen also annehmen, daß der Schöpfungsproceß sein Ziel schlechthin vollständig erreicht, daß in ihm irgendeinmal ein Punkt eintritt, mit welchem Gott als Geist oder als Person sein Sein schlechthin vollständig in der Welt hat, indem diese der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit schlechthin adäquat ist, so daß also von ihm ab diese letzteren ihr Sein schlechthin nicht mehr außer der Welt haben oder schlechthin intramundan sind, und es also auch schlechterdings kein vom Sein Gottes irgendwie leeres kreatürliches Sein gibt*). Auf der andern Seite aber können wir, und zwar ebenfalls wegen der Absolutheit Gottes, den Schöpfungsproceß, sofern er ja ein Proceß ist, vermöge dessen Gott die Kreatur sich selbst (nämlich als Geist) adäquat setzt, auch wieder schlechterdings nur als einen schlechthin unvollendbaren und sich nicht vollendenden, also nur als einen schlechthin unendlichen denken. Denn das (actuelle) Sein Gottes des Absoluten muß für die Kreatur als solche schlechthin incommensurabel sein, ihrer in ihrem Begriff selbst mitliegenden (§. 33) Endlichkeit wegen. Auch haben wir ja selbst (ebendas.) als die Schöpfungsaufgabe gefunden die Hervorbringung eines unendlichen endlichen Seins. Ebendeshalb

*) Wie Paulus 1. Cor. 15, 28 annimmt; aber indem er bestimmt nur von der irdischen Weltsphäre spricht.

muß aber auch der Proceß ihrer Lösung als ein unendlicher gedacht werden. Wenn nun so der Gedanke der Schöpfung einen inneren Widerspruch zu enthalten scheint, so findet doch diese Antinomie sofort ihre Auflösung in dem Gedanken einer unendlichen, aber organisch einheitlichen Vielheit von concentrischen besondren Schöpfungskreisen, die vermöge der schlechthin continuirlichen schöpferischen Wirksamkeit Gottes sich in einer schlechthin stätigen und nie abbrechenden organischen Reihe aus einander herausgebären, und in denen einzeln betrachtet das Weltsein der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit wirklich absolut zustande kommt, nämlich nach Maaßgabe der in jedem einzelnen durch seinen bestimmten Begriff gegebenen eigenthümlichen Bedingungen, eben deshalb aber doch auch an sich angesehen nur in relativer Weise, d. h. so, daß zu der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit dieselben an sich genommen ihr zustande gekommenes kosmisches Sein sich immer noch als inadäquat verhält. Ungeachtet jede folgende Sphäre ein seinem Begriffe immer adäquateres Weltsein Gottes realisirt, so ist doch diese Adäquation an sich betrachtet immer nur ein geringerer Grad der Inadäquation, und diese letztere, ungeachtet sie in's Unendliche in stätigem Abnehmen begriffen ist, verharrt doch in's Unendliche fort als ein nie schlechthin zu tilgender Rest.

Anm. Weil die verschiedenen besondren Kreise der Schöpfung alle concentrische sind, so sind sie auch alle nach derselben Formel construirt. Mit der Erkenntniß eines einzigen besondren Schöpfungskreises ist daher was das Wesen der Sache angeht zugleich die aller übrigen, die Erkenntniß des Universums gegeben.

§. 40. Wie die Schöpfung so als eine endlose zu denken ist, so muß sie auch als eine anfangslose*) gedacht werden. Denn wenn einerseits Gott keinen Anfang hat und als ewig in seinem inneren Lebensproceß in sich vollendet gedacht werden muß (§. 26), anderseits aber mit dem Abschluß seines inneren Lebensprocesses unmittelbar zugleich seine schöpferische Wirksamkeit auf

*) Oder, wie man ungenau zu sagen pflegt: als eine ewige. Die Ewigkeit der Schöpfung muß allerdings unbedingt geläugnet werden. Vgl. auch Daub, Syst. der christl. Dogmat., II, S, 284.

nothwendige Weise mitgegeben ist (§. 28 — 30): so muß die Schöpfung ebenso anfangslos sein wie Gott selbst.

Anm. 1. Die absolute Unumgänglichkeit, die Anfangslosigkeit der Schöpfung anzuerkennen, sollte man sich nicht länger verhehlen, da der Gedanke einer Schöpfung in der Zeit ein durchaus unhaltbarer ist, das Interesse ihn festzuhalten aber auf einem bloßen Mißverständniß beruht. Bei der Annahme einer Schöpfung in der Zeit muß man vor ihrem Eintritt Gott als nicht Schöpfer seiend denken; dann aber geräth man in unauflöslichen Widerspruch auf der einen Seite mit dem Begriffe Gottes, in welchem das Schaffen und Schöpfersein (denn dieß ist Gott nicht etwa accidentell,) wesentlich liegt, und auf der andern Seite mit der Unveränderlichkeit Gottes, da der Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen unausweichbar eine Veränderung in Gott sein würde. Es hat überhaupt gar keinen verständigen Sinn, daß Gott der Zeit nach der Welt vorangehen soll, weil es vor dem Sein der Welt gar keine Zeit geben kann, und es für Gott abgesehen von seinem Verhältniß zu der wesentlich zeitlichen (s. §. 44.) Welt eine Zeit schlechterdings nicht gibt, also auch keine Zeit vor der Erschaffung der Welt. Es ist eine völlig nichtige Auskunft, wenn man zu der Formel greift: die Welt sei geschaffen worden oder habe ihren Anfang gehabt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit — oder gar: am Anfange und im ersten Augenblicke der Zeit. Dieß sind bloße Worte, bei denen sich nichts denken läßt. Denn was den letzteren Ausdruck betrifft, so ist ja augenscheinlich „der Anfang oder der erste Augenblick der Zeit" ein Theil derselben; der erstere Ausdruck der Formel aber, indem er von einem Geschaffenwordensein und einem Angefangenhaben der Welt nicht in der Zeit spricht, sagt selbst unmittelbar das Gegentheil von dem, was mit ihm behauptet werden will, wie denn auch das „mit der Zeit" keine andre Bedeutung haben kann als „gleichzeitig mit der Zeit." Auf der andern Seite hält man häufig bei der Annahme einer anfangslosen Schöpfung das religiöse Interesse für gefährdet in seiner tiefsten Wurzel. Denn es entsteht leicht der Schein, als werde damit der Begriff der Schöpfung selbst und mithin

die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott überhaupt aufgehoben. Gemeinhin meint man nämlich, der Gedanke eines Anfangs des Seins der Welt bilde den eigenthümlichen Gehalt des Schöpfungsbegriffs. Dieß ist aber eine Täuschung, deren Fortdauer vorzugsweise durch die Zähigkeit, mit der man eine Lehre von der göttlichen Welterhaltung neben der von der göttlichen Weltschöpfung aufrecht zu erhalten bemüht ist, befördert wird. Es ist vielmehr der Gedanke des Ursprungs des Seins der Welt von Gott, und zwar von ihm allein, der Gedanke, daß Gott die absolute Causalität des Seins der Welt ist, was den spezifischen Inhalt des Begriffs der Schöpfung ausmacht. Nun mag immerhin dem ungebildeten, bloß vorstellenden Bewußtsein mit der zeitlichen Priorität Gottes vor der Welt auch seine Causalitätspriorität vor ihr geläugnet zu werden scheinen, das wissenschaftliche Denken kann ein solcher Schein nicht irre leiten. Wenn auch immerhin Gott der Welt nicht der Zeit nach vorangeht, so geht er ihr doch der Ursächlichkeit nach schlechthin voran. Ist auch die Materie als reine (noch schlechthin unorganisirte) Materie gleich anfangslos mit Gott, so ist sie dieß ja doch ausdrücklich als durch Gott selbst gesetzte, nicht etwa als durch sich selbst oder überhaupt durch irgend eine andre Causalität außer der göttlichen gesetzte. Und ebenso, wenn die Welt auch immerhin anfangslos ist, so bleibt sie dessen ungeachtet nicht weniger wesentlich eine zeitliche, nämlich als die Welt des Zeitlichen. Denn bei aller ihrer Anfangslosigkeit gibt es doch in ihr keinen einzigen Punkt des kreatürlichen Seins, der nicht einen Anfang hätte, kein einziges Weltwesen, das anfangslos wäre. Die Zeitlichkeit ist eine wesentliche Form aller Kreatur (S. §. 44.). In dieser letzteren Beziehung verwirrt sich die gangbare Betrachtungsweise durch die Vermischung und Verwechselung der beiden Begriffe der Kreation oder Schöpfung und der Kreatur oder des Geschöpfs*). Im Begriff des Geschöpfs

*) Wir könnten im Deutschen auch sagen: der Schaffung und der Schöpfung. Was die Sache selbst angeht vgl. auch Romang, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 330 f. u. Bruch, Die Lehre v. d. göttl. Eigenschaften, S. 141. 149 f. 151.

(creatura), und zwar ausnahmslos jedes, liegt es allerdings, daß es auch der Zeit nach endlich ist und einen Anfang hat*); nicht aber liegt dasselbe auch im Begriff der Schöpfung (creatio), des göttlichen schöpferischen Acts. Dieser schöpferische Act ist freilich seinem Begriff zufolge der des Setzens eines Anfangs des Seins, weil er wesentlich das Setzen des Nichtseins als Sein in sich schließt; aber daß dieses Setzen des Anfangs des Seins einen Anfang habe, das liegt nicht in seinem Begriff; vielmehr kann dasselbe, wenn dem Begriff des Setzenden, nämlich Gottes, genug gethan werden soll, nur als ein anfangsloses gedacht werden. Das wirkliche religiöse Interesse geht in der That nur auf den Anfang der Kreatur, für den deshalb die Schöpfungslehre schlechterdings Sorge tragen muß, nicht aber auch auf den der Kreation. Auch ist nicht abzusehen, warum die Schöpfung (creatio), wenn sie a parte post unbedenklich als unendlich gedacht werden mag, nicht auch a parte ante als unendlich gedacht werden könnte ohne Verletzung ihres Begriffs**). Die Vorstellung geht uns bei dem einen nicht mehr und nicht weniger aus als bei dem andern. Denn das hat freilich seine Richtigkeit, daß wir uns eine anfangslose Schöpfung nicht vorzustellen vermögen. Vorstellen können wir uns nämlich allerdings etwas (hier die Welt) nicht als von etwas anderem (hier Gott) hervorgebracht ohne zugleich die Vorstellung eines Anfangs jenes hervorgebrachten zu fassen, und ein Werden — die Welt aber ist doch jedenfalls eine gewordene und werdende, — ohne einen Anfang ist für uns etwas schlechterdings unvorstellbares. Allein denken können wir eben dieß sehr wohl***), und in Ansehung Gottes vollziehen

*) Der Satz der alten Dogmatik ist also ganz richtig: Nulla creatura esse potest nisi post non esse.

**) Vgl. Romang, a. a. O., S. 620, Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, III, S. 208.

***) Es ist ein sehr wahres Wort von Jul. Müller (die Lehre von der Sünde, II, S. 201,): „Die Speculation durchaus an die anschauliche Vorstellung binden heißt nichts andres als die Speculation vernichten." Nur kommt es freilich darauf an, dieses „nicht durchaus" auf feste und in sich nothwendige Grenzbestimmungen zurückzuführen.

wir dieſen Gedanken auch ohne allen Anſtand, indem wir ſein Leben als ein ewiges, ſchlechthin zeitloſes, ebenſo ſchlechthin anfangsloſes wie ſchlechthin endloſes, Werden denken. Wir wiſſen ja auch gar wohl, warum eine ſolche Vorſtellung uns unmöglich iſt, nämlich weil unſer Vorſtellen ſeinem Begriff zufolge (als ein Nachbilden des Gedankens in Raum und Zeit) an die Form des Seins in der Zeit ſchlechthin gebunden iſt. Dieß Unvermögen unſrer Vorſtellung darf uns alſo an der einleuchtenden Nothwendigkeit des Gedankens, um den es ſich hier handelt, nicht irre machen.*) Eine ewige iſt aber freilich die Kreation nicht, da ja die ſchöpferiſche Wirkſamkeit Gottes ihrem eignen Begriff zufolge unmittelbar in die von ihr geſetzte Zeit (wie auch in den von ihr geſetzten Raum) eingeht, und ſomit unmittelbar zu einer zeitlichen (wie auch zu einer räumlichen) wird. So iſt ſie, wiewohl ſie an ſich eine nicht zeitliche iſt, doch überall nur als eine zeitliche da. Vgl. auch Romang, a. a. O., S. 339. Die Terminologie von einer „ewigen" Schöpfung hat allerdings ihren weſentlichen Antheil an der Verwirrung der Frage.

Anm. 2. Unſre Darſtellung des Verhältniſſes Gottes zur Welt kann auf den erſten flüchtigen Anblick den Schein einer Vermiſchung beider, alſo des Pantheismus geben; genauer betrachtet bildet ſie den graden Gegenſatz gegen dieſen letzteren und rottet ihn mit der Wurzel aus. Der Grundgedanke, auf dem ſie beruht, iſt ja grade der Gedanke der realen Unterſchiedenheit oder Zweiheit Gottes (nämlich der göttlichen Natur und der göttlichen Perſönlichkeit) und der Welt bei ihrer realen Ungeſchiedenheit (aber nicht Identität) oder Einheit; denn nur wirklich unterſchiedene können in einander ſein, und die Weltwerdung Gottes, von der wir reden, iſt ja eben der Prozeß des Zuſtandekommens des Seins Gottes in der Welt als ſeinem Nichtich, als einem Nicht-Gott, überhaupt als in dem Anderen Gottes **). So daß wir in demſelben

*) Hier hat Strauß durchaus Recht: Glaubenslehre, I, S. 656.

**) Ganz ebenſo ſtellt es ſich auch in der pauliniſchen Formel 1. Cor. 15, 28: ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. In dieſer Formel bleiben die πάντα, in denen Gott τὰ πάντα iſt, beſtimmt unterſchieden von dem τὰ πάντα

Maaße, in welchem wir die reale Unterschiedenheit Gottes und der Welt beeinträchtigt dächten, auch die Realität der hier geforderten Weltwerdung Gottes beeinträchtigt finden müßten. Ohne die entfernteste Annäherung an den Pantheismus steht sonach allerdings eine Innerweltlichkeit Gottes, nämlich der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit, zu behaupten, eine Innerweltlichkeit, deren immer vollständigere Realisirung die Aufgabe der Schöpfung ist. Diese Behauptung schließt durchaus nicht etwa eine Läugnung der Außerweltlichkeit Gottes mit ein. Beide, die Außerweltlichkeit Gottes und seine Innerweltlichkeit bestehen friedlich zusammen, und werden beide durch den Begriff Gottes und den der Schöpfung gefordert. Denn das göttliche Wesen ist seinem Begriff zufolge schlechthin außerweltlich; was aber die beiden Modi des göttlichen Seins, deren Innerweltlichkeit durch den Begriff der Schöpfung postulirt wird, angeht, die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit, so ist ihr Ineinandersein mit der Welt vor dem vollständigen Ablauf des Schöpfungsprozesses nur ein relatives, so daß also daneben auch ein relatives Außereinandersein derselben mit der Welt statt findet; und da der Schöpfungsprozeß einen unendlichen Verlauf hat (§. 39.), so ist dieses relative Auffereinandersein einmal der göttlichen Natur und der kreatürlichen und für's andre der göttlichen Persönlichkeit und der kreatürlichen sogar ein schlechthin perennirendes. Wobei überdieß durchgängig festzuhalten ist, daß von einer Innerweltlichkeit der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit überall nur als von einer Immanenz in der bereits wahrer (kreatürlicher) Geist gewordenen, also geistigen Welt die Rede sein kann, in keiner Weise von einem Einwohnen derselben in der Welt als materieller. Auch kann bei dem Prozeß der Weltwerdung Gottes, wie wir ihn gefaßt haben, von einer Veränderung Gottes, nämlich der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit, nicht die Rede sein. Denn das Sein Gottes ist in jedem Punkt des

seienden Gott. Man muß übrigens freilich, um sich in solche Formeln zu finden, den Gedanken zu fassen vermögen, daß Geister realiter ineinander sein können. Grade nur Geister können dieß.

Verlaufs des Schöpfungsproceſſes immer das ſich ſelbſt ſchlechthin gleiche abſolute Sein; die Veränderung fällt lediglich auf die Seite der Welt, dieſes Andern, in welchem der in ſeinem Sein ewig ſich ſelbſt gleiche Gott ſich ſein Sein gibt (in welches er ſich einwohnt), und zwar je länger deſto vollſtändiger nach Maaßgabe des Fortſchritts der Entwicklung deſſelben.

§. 41. Mit dem Vorhandenſein der Welt durch Gott, und zwar als wiewohl theilweiſe ſchon gewordener, doch zugleich noch im Werden begriffener, weil noch unvollendeter, iſt für Gott ein Verhältniß nach auſſenhin, nämlich eben zu dieſer Welt, gegeben, aus welchem eine neue Claſſe von göttlichen Eigenſchaften abfließt, die der relativen und tranſeunten. Sie ſind der Natur der Sache nach, jenachdem ſie ſich entweder auf das Verhältniß des göttlichen Seins überhaupt, ohne Rückſicht auf den Unterſchied ſeiner beſondren Modi, zur Welt oder auf das Verhältniß dieſer beſondren Modi des göttlichen Seins zu ihr beziehen, theils eſſentielle, theils hypoſtatiſche. An dem gegenwärtigen Ort können ſie natürlich nur erſt inſoweit hervortreten, als ſie das Verhältniß Gottes zur Welt ganz im Allgemeinen, d. h. abgeſehen von ihrer ſittlichen Zuſtändlichkeit, ausdrücken; denn der Gedanke einer ſittlichen Zuſtändlichkeit der Welt iſt uns hier überhaupt noch ein völlig fremder. Die eſſentiellen relativen und tranſeunten Eigenſchaften Gottes ſind zuallernächſt negative. Indem wir nämlich Gott im Verhältniß denken zu einer Welt, ſo fordert ſein Begriff ſchlechterdings, daß wir ihn als durch dieſes ſein Verhältniß zur Welt ſchlechthin nicht beſchränkt denken. Da es das eigenthümlich Characteriſtiſche der Welt in ihrem Unterſchiede von Gott iſt, daß ſie weſentlich eine endliche iſt: ſo iſt dieſe Eigenſchaft beſtimmter die Unendlichkeit Gottes, d. h. ſeine abſolute Unbeſchränktheit durch ſein Verhältniß zu der weſentlich endlichen Welt und ungeachtet deſſelben. Was die göttliche Natur und die göttliche Perſönlichkeit ſofern ſie innerweltlich ſind angeht, hat ſie ihren Grund eben darin, daß dieſelben überall nur relativinnerweltlich und mithin überall ebenſo beſtimmt auch relativ außerweltlich ſind. (S. §. 40, Anm. 2.) Da die Welt weſentlich im Raum und in der Zeit eine endliche iſt (ſ. unten §. 44.), ſo iſt die Unendlichkeit Gottes näher einerſeits die Unermeßlichkeit, welche

ausdrücken will, daß Gott in seinem Verhältniß zur räumlichen Welt schlechterdings nicht durch den Raum bestimmt, d. i. beschränkt ist, die absolute Unräumlichkeit (d. h. Freiheit von aller Getheiltheit seines Seins) Gottes auch bei seinem Sein in der räumlichen Welt, — und andrerseits die Unveränderlichkeit, welche ausdrücken will, daß Gott in seinem Verhältniß zur zeitlichen Welt schlechterdings nicht durch die Zeit bestimmt, d. i. beschränkt ist, die absolute Unzeitlichkeit (d. h. Freiheit von aller Succession in seinem Sein) Gottes auch bei seinem Sein in der zeitlichen Welt. Vermöge dieser seiner Unendlichkeit muß Gott für uns schlechthin unvorstellbar sein, auch als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit. Denn vorgestellt werden kann nur was räumlich und zeitlich bestimmt ist. Von positiven essentiellen relativen oder transeunten göttlichen Eigenschaften ergibt sich hier eine einzige. Die göttliche Liebe nämlich modifizirt sich im Verhältniß Gottes zur schon seienden Welt auf eigenthümliche Weise, und zwar zu der göttlichen Güte, d. h. der absoluten Wirksamkeit der Liebe Gottes in seinem Verhältniß zur seienden Welt, also derjenigen Eigenschaft Gottes, vermöge welcher er der existirenden Kreatur nach Maaßgabe ihrer Empfänglichkeit sich selbst mittheilt. Die hierher gehörigen hypostasischen relativen und transeunten göttlichen Eigenschaften vertheilen sich zunächst nach den beiden Modis des actuellen Seins Gottes. Die relative Eigenschaft der göttlichen Natur ist die Allgegenwart, nämlich bestimmt als omnipraesentia operativa. Ihr Begriff ist, daß in seinem Verhältniß zur Welt Gottes Sein unter dem Modus der absoluten Natur absolute Wirksamkeit auf die Welt ist, sein absoluter Naturorganismus in absoluter Wirksamkeit auf sie begriffen, und die Welt schlechthin, in allen ihren Punkten und Momenten, Object dieser Wirksamkeit ist. Auf die göttliche Persönlichkeit bezieht sich ein Paar von relativen Eigenschaften, sofern sie wesentlich zwei Seiten hat, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit. Nach der Seite ihres Selbstbewußtseins ist die relative Eigenschaft der göttlichen Persönlichkeit die Allwissenheit. Ihr Begriff ist der der absoluten Wirksamkeit des Selbstbewußtseins Gottes in seinem Verhältniß zur Welt, d. h. daß das Sein der Welt in jedem seiner Punkte und Momente schlechthin Object des göttlichen Selbstbewußtseins, schlechthin für dasselbe gegeben ist, daß die jedesmalige

Zuständlichkeit der Welt sich in jedem Momente derselben schlechthin vollständig und richtig in ihm reflectirt, — daß also das göttliche Selbstbewußtsein zugleich absolutes Weltbewußtsein, oder daß das Verhältniß Gottes zur Welt das seiner absoluten Vernünftigkeit ihr gegenüber ist. (Dieß und sonst nichts weiter liegt in der göttlichen Allwissenheit.) Nur eine besondre Seite an der göttlichen Allwissenheit, die aber eine wesentlich nothwendige Ergänzung ihres Begriffs bildet, ist die göttliche Allweisheit. Die göttliche Allwissenheit ist wesentlich eine weise. Nämlich nicht bloß rein als solches ist das jedesmalige Sein und Bestimmtsein der Welt vollständig und richtig Object des göttlichen Selbstbewußtseins, sondern auch ausdrücklich nach seinem Verhältniß zu dem göttlichen Weltzweck. Eben sofern sich nun die jedesmalige Bestimmtheit des Seins der Welt in dem göttlichen Selbstbewußtsein ausdrücklich unter diesem teleologischen Gesichtspunkt reflectirt, ist die göttliche Allwissenheit speciell die göttliche absolute Weisheit. Diese bildet so den vermittelnden Uebergang von der Allwissenheit als solcher zu der relativen Eigenschaft der göttlichen Persönlichkeit nach der Seite ihrer Selbstthätigkeit hin, der Allmacht. Ihr Begriff ist der der absoluten Wirksamkeit der Selbstthätigkeit Gottes in seinem Verhältniß zur Welt, d. h. daß das Sein der Welt in jedem seiner Raum- und Zeitpunkte schlechthin Object der göttlichen Selbstthätigkeit, schlechthin für dieselbe gegeben, mithin schlechthin in der Macht und Gewalt Gottes ist, — daß also die göttliche Selbstthätigkeit zugleich absolute Weltthätigkeit, oder daß das Verhältniß Gottes zur Welt das seiner absoluten Freiheit ihr gegenüber ist. (Dieß und sonst nichts weiter liegt in der göttlichen Allmacht.)*) Die Allwissenheit und die Allmacht sind eben die concreten Formen, in welchen die Allgegenwart gegeben ist. Denn die Wirksamkeit Gottes durch seine Natur ist überall nur eine Wirksamkeit seiner Persönlichkeit (seines Selbstbewußtseins und seiner Selbstthätigkeit) durch dieselbe.

Anm. Die Unveränderlichkeit gehört zu den göttlichen

*) Daß Gott die reine Materie setzt, das ist keine Erweisung seiner Allmacht; darin vielmehr, daß er dieselbe als solche aufhebt, ist er allmächtig. Die Allmacht bezieht sich lediglich auf das Verhältniß Gottes zur seienden Welt. Ebenso auch die Allwissenheit.

Attributen, über welche vorzugsweise verwirrende Mißverständnisse herrschen. Man versteht sie gemeinhin so, als schlösse sie jedes wirkliche Affizirtwerden Gottes von der Zuständlichkeit der Welt, im Einzelnen und im Ganzen, aus, wodurch dann in Gott gradezu eine Unvollkommenheit — Stumpfsinn, Indolenz — gesetzt und sein Verhältniß zur Welt ein ganz unlebendiges und langweiliges, das der Welt zu Gott aber ein eigentlich unfrommes wird, so daß es dann z. B. sinnlos ist, wenn wir im Gebet etwas von Gott erbitten oder ihm für etwas danken. Allein dieß ist auch keineswegs die wirkliche Meinung der Unveränderlichkeit Gottes. Nur das liegt in dieser Beziehung in ihr, daß die Affectionen, welche Gott von der Zuständlichkeit der Welt empfängt, in ihm selbst nicht einen Wechsel der Zustände nach sich ziehen. Dieß aber thun sie deshalb nicht, weil einerseits für sein Bewußtsein die Welt allezeit nicht bloß so, wie sie die bereits gewordene ist, sondern auch so, wie sie die erst künftig werdende ist, mit absoluter Klarheit gegeben ist, und weil er andrerseits vermöge seiner Allmacht und allweisen Allwissenheit die Welt in allen ihren Zeit- und Raumpunkten schlechthin in seiner Gewalt hat, und deshalb, wie sich ihm auch ihre jedesmalige Zuständlichkeit darstellen mag, ihr gegenüber unverrückt der sichern Erreichung seines Zwecks mit ihr gewiß ist. Es kommt hierbei namentlich das in Betracht, daß Gott immer nur von dem jedesmaligen Zustande der Welt in ihrer Totalität berührt wird, also freilich von der jedesmaligen Zuständlichkeit jedes einzelnen Geschöpfs, aber nie von ihr rein als etwas einzelnem, sondern von jedem einzelnen immer im durchgreifenden Zusammenhange mit allem übrigen in der sich ihm immer darstellenden Totalsumme des Ganzen.*) Diese Totalität der ihm von der Welt herkommenden Affectionen aber klingt ihm in jedem Moment der Welt als eine erhabene Bejahung seines Zwecks mit ihr zusammen, wiewohl in jedem Moment aus andren eigenthümlichen einzelnen Tönen zusammengesetzt.

§. 42. Als auf die bereits vorhandene Welt gerichtet ist die sich fortsetzende schöpferische Wirksamkeit Gottes wesentlich zu-

*) Vgl. die Bemerkung von Snellmann (Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit. Tübing., 1841, S. 97): „Die Bewegung als Totalität ist absolute Ruhe."

gleich Weltregierung. Sie vollzieht sich — sofern nämlich noch von jeder Rücksicht auf die sittliche Bestimmtheit der Welt abstrahirt wird, — vermöge der göttlichen Eigenschaften der Güte, der Allgegenwart, der Allwissenheit (mit Einschluß der Allweisheit) und der Allmacht. Ihr Begriff und der des göttlichen Weltplans, den sie voraussetzt, befaßt aber nicht mehr, als was in den Begriffen der eben genannten göttlichen Eigenschaften, wie sie oben (§. 41.) bestimmt wurden, ausdrücklich mitgesetzt ist. Der göttliche Weltplan ist nämlich nichts sonst als die ewige Anschauung Gottes von der Idee der Welt ihrer reinen, schlechthin abstracten Substanz nach, näher die Anschauung theils des Ziels, zu welchem er sie durch ihre Entwicklung aus sich selbst heraus hinleiten will, theils der nothwendigen wesentlichen Stufen und Entwicklungsknoten, über welche hinweg sie dieses Ziel zu erreichen hat, aber beider in völliger Abstractheit, kurz die Anschauung von der rein abstracten in sich selbst nothwendigen Formel für die Entwickelung der Welt in ihrem vollständigen Verlauf. Die göttliche Weltregierung aber ist nur die schlechthin allwissend-allweise und allmächtige Wirksamkeit Gottes, vermöge welcher er das Spiel der relativ selbständigen kreatürlichen Potenzen in der Entwickelung der Welt aus sich selbst heraus so leitet, daß sich eben mittelst desselben jener sein unverrückbarer ewiger Weltplan oder seine ewige Weltidee in stätiger Annäherung schlechthin unfehlbar realisirt. (Vgl. unten §. 529.)

Anm. Das Verhältniß Gottes zur bereits vorhandenen Welt pflegt durch die beiden Begriffe der göttlichen Welterhaltung (mit Einschluß der s. g. Mitwirkung) und der göttlichen Weltregierung ausgedrückt zu werden, welche man, entweder unter dem allgemeineren Begriff der göttlichen Vorsehung zusammengefaßt oder auch einzeln für sich, der göttlichen Weltschöpfung coordinirt. Von ihnen muß der Begriff der göttlichen Welterhaltung in dem Sinne, wie er gemeinhin verstanden wird, unsrer vollsten Überzeugung nach aufgegeben werden. Schon das Verhältniß der Erhaltung zur Schöpfung und zur Regierung bringt unüberwindliche Schwierigkeiten mit sich. Denn mit der Schöpfung fällt sie, sobald man diese als eine anfangslose faßt, gar nicht

mehr auseinander, da es ja dann eine besondre Beziehung der göttlichen Causalität auf den Anfang der Welt, im Unterschiede von ihrer Fortdauer, gar nicht mehr gibt. Aber auch mit der Weltregierung läßt sie sich nicht auseinander halten. Denn ein bloßes (unverändertes) Fortbestehen der Welt gibt es nicht, sondern sie besteht fort nur indem sie sich fortentwickelt, dieses ihr Sichentwickeln ist aber wesentlich zugleich ein Durch Gott fortentwickelt werden, d. h. ein von Gott regiert werden. In concreto ist also die Erhaltung die Regierung.*) Sodann setzt die gewöhnliche Lehre von der Erhaltung, zumal in Verbindung mit der (doch in der That in ihr wesentlich mit einbegriffenen) Lehre von der Mitwirkung**), ein Verhältniß zwischen Gott und der Welt, bei welchem diese letztere für sich gar nichts ist, sondern nur als ein verschwindendes Moment des absoluten Seins Gottes angesehen werden kann, so daß dann auch ihr Verhältniß zu Gott ein in sich selbst völlig nichtiges, jeder Realität entbehrendes, ein ganz eigentlich doketisches wird.***) Es hat bei dieser Vorstellungsweise gar keine reelle Bedeutung, daß Gott in der Schöpfung wirklich eine Welt gesetzt hat. Am offensten tritt dieß in der Vorstellung von der Erhaltung als einer creatio continua hervor, die consequent gefaßt die Realität des kreatürlichen Seins völlig aufhebt. Die ihr, wenn auch nur unklar, zum Grunde liegende Voraussetzung ist, daß das Setzen des geschöpflichen Seins unmittelbar zugleich ein Es wieder aufheben, daß es das Setzen eines

*) Auch Romang (Ueber Willensfreiheit und Determinismus, S. 241 f.) läugnet den Unterschied zwischen der Welterhaltung und der Weltregierung. Ihm geht aber diese in jener auf, nicht umgekehrt.

**) Die Vorstellung von dem göttlichen Concursus erscheint uns auch durch die Bemerkungen J. Müller's, D. chr. Lehre v. d. Sünde, I, S. 292—295. 301 d. 1. A., nicht gerechtfertigt. Schon darum nicht, weil wir seinen Vordersatz, daß „Gott schlechthin in allem Werdenden und Geschehenden wirksam ist" (S. 295), für durchaus unberechtigt halten. Auch die 2. Ausg., S. 256—258, ändert im Wesentlichen nichts.

***) Vgl. Baur, Die chr. Lehre von der Dreieinigkeit, III, S. 349—352. Dieser Vorwurf scheint uns auch die Daestellung bei Julius Müller, a. a. O., I, S. 256—258 (2. A.), zu treffen.

bloßen Phantoms, eines in sich selbst schlechthin Nichtigen ist. Bei dieser Betrachtungsweise hängt kein einzelner Moment der Existenz der Welt noch wirklich zusammen mit den früheren und den späteren, und in jedem Moment wird die Welt mit ihren jedesmaligen Bestimmtheiten neu hervorgebracht durch Gott. Damit ist dann auch die Realität des Causalnexus unter den kreatürlichen Dingen selbst so gut wie vernichtet, weshalb besonders die Naturwissenschaft aus allen Kräften gegen eine solche Ansicht protestiren muß.*) Wobei übrigens nicht verkannt werden soll, daß bei der Formel von der Welterhaltung als einer creatio continua das richtige Bewußtsein im Hintergrunde liegt, daß auch die schon gesetzte Welt fortwährend Object einer göttlichen Wirksamkeit ist, die wesentlich selbst eine schaffende ist. Nur ist diese allerdings stätig fortgehende schöpferische Wirksamkeit Gottes nach der besondren Seite, nach welcher sie sich auf die Welt als schon vorhandene bezieht, nicht Erhaltung, sondern Regierung. Das religiöse Interesse an und für sich kann uns in keiner Weise veranlassen, das Sein der bereits geschaffenen Welt in ihrem Verhältniß zu Gott auf eine solche Nullität zu reduziren. Die unbedingte Abhängigkeit der Welt von Gott auch in ihrem Fortbestehen fordert es allerdings gebieterisch. Aber damit verträgt sich sehr wohl ein wirkliches Fürsichsein, eine relative Selbständigkeit der Welt; es kommt dabei nur darauf an, daß Gott diese so für sich seiende Welt in allen ihren Punkten und Momenten schlechthin in seiner Macht habe, was durch seine Allwissenheit und seine Allmacht ohneweiteres unbedingt gewährleistet ist. Von unserm Schöpfungsbegriff aus kommen wir überhaupt gar nicht auf die Vorstellung einer göttlichen Welterhaltung im gangbaren Sinne. Die Kreatur, die Welt ist uns ein wirklich gesetztes Sein, sie hat uns wirkliches Dasein. Ihre Vergänglichkeit behaupten allerdings auch wir, aber nur als eine relative. Nämlich als materielle, noch nicht geistige ist die Welt ein relativ in sich selbst nichtiges und deshalb vergängliches Sein. Nicht etwa an sich und als

*) Vgl. Erdmann, Natur oder Schöpfung? S. 117 f.

solche, namentlich nicht etwa schon deshalb weil sie wesentlich endliches Sein ist, ist die Kreatur vergänglich in sich selbst; wohl aber ist sie es auf dem Punkte ihrer Entwicklung, auf welchem wir sie jetzt allein empirisch kennen, d. h. als noch materielle, ebendamit aber auch noch nicht vollendete. In ihrer Vollendung, d. i. wenn sie wirklich Geist geworden, ist sie ihrer nicht aufzuhebenden Endlichkeit ungeachtet unvergänglich, und „hat das Leben in ihr selber." Sobald sie wirklich Geist geworden, ist es ja eben hiermit unmittelbar zugleich zu einem realen Sein Gottes selbst in ihr gekommen; dann aber kann doch augenscheinlich an eine Erhaltungsbedürftigkeit derselben nicht mehr gedacht werden. Indeß auch als noch materielle ist die Kreatur doch nur eine relativ in sich selbst nichtige und vergängliche. An jedem einzelnen materiellen Weltwesen erweist sich allerdings schon beim flüchtigsten Blick seine Nichtigkeit; denn das Fortbestehen der materiellen Welt ist ein stätiger Wechsel von Entstehen und Vergehen der einzelnen Weltwesen. Allein dieses Entstehen und Vergehen der einzelnen materiellen Weltwesen ist selbst der Lebensproceß der materiellen Welt selbst, des Ganzen. Das materielle Weltganze erhält sich selbst in diesem continuirlichen Vergehen und Wiederentstehen seiner einzelnen Theile aus sich selbst heraus, und zwar grade mittelst desselben. Alles Einzelne in ihm wird durch das Ganze erhalten und das Ganze in allem Einzelnen, wie in jedem Organismus. Die materielle Welt ist ja durch die Schöpfung selbst wesentlich als Natur gesetzt, d. h. als continuirlich aus sich selbst heraus geboren werdendes Sein, und zwar als Naturorganismus, als organische und in ihrer Organisation in sich selbst lebendige Totalität materiell-kreatürlichen Seins. So bedarf sie denn zu ihrem Fortbestehen der erhaltenden göttlichen Causalität nicht. Freilich ist sie auch als Ganzes in sich selbst nur relativ unvergänglich, und bewegt sich nur ihre bestimmt gemessene Zeit aus sich selbst fort; aber der ihr in dieser Beziehung eignenden Vergänglichkeit steuert keine erhaltende Wirksamkeit Gottes. Die materielle Welt vernichtet sich nämlich allerdings durch ihren eignen

Lebensproceß selbst mit Nothwendigkeit, indem sie die Materialität an sich selbst schlechthin aufhebt, und sich selbst zur geistigen Welt potenzirt, die dann ihrem Begriff zufolge in sich selbst unvergänglich ist, und nicht mehr erhalten zu werden braucht, — vermöge des sittlichen Processes (s. unten). Diese ihre Selbstvernichtung ist es ja aber grade, worauf die Abzweckung Gottes mit ihr ausdrücklich hingeht. Dieß ist also eine Vergänglichkeit gegen welche das materielle Weltganze des göttlichen Schutzes nicht bedarf. Hielte es aber nicht so lange in sich selbst wieder, bis es jene ihm von Gott als Aufgabe gesetzte Selbstvernichtung (natürlich unter der durchgreifenden Direction der göttlichen Weltregierung) wirklich an sich vollzogen, so wäre es ein fehlerhaft gerathenes Werk, wie es aus Gottes Hand nicht hervorgegangen sein kann. Wenn nun so, die Welt als Ganzes genommen, für eine sie erhaltende Wirksamkeit Gottes kein Ort vorhanden ist: so hat doch deshalb Gott keineswegs etwa die einmal geschaffene Welt verlassen, und sich müßig von ihr zurückgezogen. Er ist vielmehr schlechthin bei ihr geblieben mit seiner Wirksamkeit, aber mit dieser nicht als erhaltender, sondern als regierender. Deshalb nämlich weil das Fortbestehen der Welt nicht ein ruhendes, sich unverändert gleich bleibendes Fortbestehn ist, sondern ein Fortbestehen in steter Bewegung, stets fortschreitende Entwicklung aus sich selbst heraus. Diese Entwicklung der Welt ist in concreto ihr Fortbestehen, und ihre Leitung ist das Object der bei der geschaffenen Welt bleibenden fortschaffenden Wirksamkeit Gottes. Indem die Welt sich schlechthin unter seiner bestimmenden Einwirkung entwickelt, so daß er ihre Entwicklung schlechthin in seiner Macht hat, ist ihre absolute Abhängigkeit von ihm auch in ihrem Fortbestehen gegeben. Das fromme Bewußtsein wird sich jedoch durch alle wissenschaftlichen Gründe gegen die Vorstellung von der göttlichen Welterhaltung darin nicht irre machen lassen, diese letztere zu behaupten, und ihre Anerkennung auch vonseiten der theologischen Wissenschaft zu fordern. Der Fromme findet sich unabweislich gedrungen, das Fortbestehen seines eigenen Daseins auf die göttliche

Causalität zurückzuführen; es ist ihm schlechthin gewiß, daß er in jedem Moment seines irdischen Lebens dasselbe nur durch Gott hat und aus Gottes Hand empfängt. Aber es ist ihm dabei freilich auch ebenso gewiß, daß dies nicht von seinem Dasein überhaupt gilt, sondern nur von diesem seinem materiellen oder sinnlichen Dasein, und daß sein Dasein überhaupt zu vernichten, sofern es nicht vermöge seiner eignen Beschaffenheit in sich selbst vergeht, auch in Gottes Macht nicht stehn würde. Damit ist dann der eigentliche und eigenthümliche religiöse Gehalt der Vorstellung von der göttlichen Welterhaltung bereits hervorgezogen. Zunächst bezieht sie sich ausschließlich auf das Sein der einzelnen Weltwesen, durchaus nicht auf das des Weltganzen. Sodann aber unter den einzelnen Weltwesen nur auf die noch materiellen, und auf ihr Sein nur insofern, als es ein noch materielles, noch nicht wirklich geistiges ist. Das Fortbestehen des Seins aller einzelnen Weltwesen ohne alle Ausnahme, sofern es ein materielles ist, liegt in jedem Augenblick der Welt lediglich in Gottes freier Bestimmung. In jedem Augenblick kann er es wieder auflösen, es wieder desorganisiren und in seine Elemente zersetzen und so in den allgemeinen Organismus des Weltganzen zurückkehren lassen. Sein Fortbestehn ist allerdings innerhalb bestimmter, genau bemessener Grenzen durch die Naturgesetze und ihre Wirksamkeit gesichert; aber die Wirksamkeit dieser Naturgesetze wird von Gott beherrscht, sie stehn in seiner Macht und sind so elastisch, daß er in jedem Augenblick eben mittelst ihrer das Dasein jedes einzelnen Weltwesens, sofern es ein nur materielles ist, unfehlbar aufheben kann. Diese Möglichkeit besteht dann aber auch noch von der andern Seite her, daß keins von allen diesen einzelnen materiellen Weltwesen eine für den göttlichen Weltzweck unentbehrliche Potenz ist. Da so jedes einzelne noch materielle Weltwesen unbedingt in Gottes Macht steht, der in jedem Moment sein Sein, soweit es ein nur materielles ist, aufzuheben unbedingt vermag: so steht jedes derselben auch in Ansehung der Fortdauer seines materiellen Seins in unbedingter Abhängigkeit von Gott, und seine Fort-

existenz als materielles Sein ist auf unbedingte Weise durch Gott causirt. Daß es wirklich als materielles Sein fortbesteht, davon liegt in jedem Moment die Causalität darin, daß Gott sein materielles Sein nicht, wie er unbedingt könnte, negirt, sondern affirmirt. Nur dieß ist's, was das fromme Bewußtsein schlechthin anerkannt verlangt, das eben deshalb auch die göttliche Welterhaltung in die engste Verknüpfung mit der göttlichen Güte zu bringen pflegt; alles, was darüber hinausliegt, ist der Frömmigkeit an und für sich, auch der eigenthümlich christlichen, fremd. In diesem Sinne müßen deshalb auch wir eine göttliche Welterhaltung behaupten; aber so gefaßt ist sie nur ein besondres Moment der göttlichen Weltregierung, nicht aber eine ihr, ja sogar auch der Schöpfung beigeordnete eigenthümliche göttliche Wirksamkeit.*) Daß wir dagegen den Begriff der göttlichen Weltregierung unbedingt anerkennen, haben wir bereits ausgesprochen. Nur seine Coordination mit dem Begriff der Schöpfung können wir uns nicht gefallen lassen; denn dieser letztere befaßt uns die gesammte emanente Wirksamkeit Gottes überhaupt (also auch seine erlösende sogar). Die göttliche Weltregierung ist uns nur eine besondre Seite an der schöpferischen Wirksamkeit Gottes, aber freilich eine durchaus wesentliche. Denn ohne den Begriff der göttlichen Weltregierung ist das Verhältniß der unbedingten Abhängigkeit der Welt von Gott, welches wir schlechterdings fordern müssen, durchaus noch nicht gesichert. Das Fortbestehn der Welt ist nämlich ein Fortbestehn derselben als einer in beständiger Entwicklung in sich selbst und aus sich selbst heraus begriffenen. Daß nun diese Entwickelung der Welt in An-

*) Die Arminianer hatten also gar nicht so Unrecht, wenn sie sich zu der Annahme hinneigten, daß die göttliche Welterhaltung nicht ein positiver Akt sei, sondern lediglich der negative Act des Nichtzerstörens. Mit der bloßen Bemerkung, daß die Sache „natürlich" (s. J. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, I, S. 293. d. 1. A.) nicht so gedacht werden dürfe, sind solche Vorstellungsweisen noch nicht widerlegt. (In der 2. Ausgabe ist, soviel ich sehe, diese Bemerkung weggefallen. Vgl. I, S. 256.)

sehung theils der Wirksamkeit der in ihr im Spiel begriffenen kreatürlichen Kräfte und Thätigkeiten, theils des Zusammenwirkens dieser zahllosen kreatürlichen Kräfte und Thätigkeiten, und somit der teleologischen Beziehung derselben unter einander, in schlechthinige Abhängigkeit von Gott gestellt und auf eine sie schlechthin bestimmende göttliche Wirksamkeit causaliter zurückbezogen werde, das ist eine unbedingte Forderuug des frommen Bewußtseins und des Begriffs Gottes. Nämlich immer unter der Voraussetzung, daß die Kreatur wirklich ein Sein für sich hat, und mithin in ihrer Entwickelung sich wirklich aus sich selbst heraus bewegt, und nicht etwa bloß mechanisch eine Reihe von Bewegungen ablaufen läßt, die sich bereits in ihrer ursprünglichen Setzung als nothwendige von Gott in ihr prädisponirt, d. i. prädeterminirt sind. Jene Forderung vollzieht nun eben die Behauptung der göttlichen Weltregierung. Die stets wogende Bewegung der Welt in der rastlosen Entfaltung der ihr als einem lebendigen Organismus einwohnenden Kraftfülle ist eine durch Gott schlechthin beherrschte oder näher teleologisch bestimmte, — sie ist kraft seiner auf sie gerichteten leitenden Wirksamkeit eine Bewegung zu einem bestimmten ihr von ihm unverrückbar fest vorgesteckten Ziele hin, — eine kraft jener sie beherrschenden göttlichen Wirksamkeit sich dem in der Idee ihres von Gott ihr gesetzten Zwecks liegenden Ziele stätig annähernde Entwickelung der Welt. Ohne Gottes die Bewegung der Welt in ihrer Entwickelung schlechthin bestimmende Wirksamkeit würde die Welt dem ihr von Gott geordneten Ziele nicht stätig entgegengehn, und dasselbe nie erreichen. Dieß ist der Gedanke der göttlichen Weltregierung. So befaßt derselbe aber auch keine anderen und weiteren Bestimmungen als die, welche im vorigen §. durch die göttlichen Eigenschaften der Allgegenwart, Allwissenheit, Allweisheit und Allmacht in ihrer Verbindung mit der der Güte ausgedrückt worden sind. Nur sofern die göttliche Weltregierung sich doch auch auf die Handlungen der persönlichen Weltwesen, innerhalb unsrer irdischen Welt der menschlichen, — ja ganz vorzugsweise auf sie als auf ihr Hauptobject, — bezieht, diese aber ihrem Begriff zufolge (s. unten) aus der eignen Selbstbestimmung jener persönlichen

Geschöpfe hervorgehn, erhebt sich eine Schwierigkeit. Indeß wofern wir nur streng an den §. 41. gegebenen Begriffsbestimmungen festhalten, namentlich auch an der der göttlichen Allwissenheit, so haben wir in dieser Beziehung nichts zu besorgen. Allerdings setzt die göttliche Weltregierung einen von Ewigkeit her entworfenen und festbestimmten göttlichen Weltplan voraus, und mit ihm auch eine göttliche Vorherbestimmung des Verlaufs der Weltentwickelung. Eine solche Vorherbestimmung nun scheint die freie Selbstbestimmung der persönlichen Weltwesen unvermeidlich aufzuheben. Ganz augenscheinlich hebt sie nämlich die Möglichkeit wirksamer eigner Willensbestimmungen derselben auf; ist aber die Möglichkeit dieser hinweggefallen, so ist damit auch die psychologische Unmöglichkeit eigner Willensbestimmungen überhaupt eingetreten, wenigstens für alle diejenigen persönlichen Geschöpfe, welche um jene erstere wissen. Denn wer wird doch mit klarem Bewußtsein rein um nichts und wieder nichts wollen und sich anstrengen wollen? Hier ist nun die hergebrachte Aushülfe die, daß man das göttliche ewige Vorhersehen der zukünftigen freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe als vermittelndes Glied einschiebt. Man läßt Gott seinen ewigen Weltplan auf sein untrügliches ewiges Vorherwissen von der Gesammtheit der zukünftigen Wirkungen und Thätigkeiten der (noch zukünftigen) Geschöpfe, namentlich auch der zukünftigen freien Handlungen der persönlichen unter ihnen bauen. Allein auf diesem Wege verwirrt man den Knoten nur noch mehr*); denn nicht nur läßt sich so die kreatürliche Freiheit nicht retten, sondern man opfert zugleich mit ihr auch noch die Freiheit Gottes selbst auf, und versetzt ihn in eine mit seiner Absolutheit schlechthin unverträgliche Abhängigkeit von seinen persönlichen Kreaturen. Bei Wesen wie das persönliche Geschöpf, insbesondre auch das menschliche, vor seiner sittlichen Voll-

*) Vgl. auch Vatke, Die menschliche Freiheit, S. 474. ff. 485. ff. Die Reflexionen, durch welche Daub, System der chr. Dogmatik, II, S. 77—80, 89 f., den Widerstreit zwischen der göttlichen Allwissenheit und der kreatürlichen Freiheit zu versöhnen glaubt, scheinen uns den Knoten nur zu zerhauen. Vgl. auch S. 296—302.

endung hebt das göttliche Vorherſehen ſeiner Handlungen ſeine Freiheit, dieſen Begriff in ſeinem vollen Ernſt (d. h. als das Vermögen der Wahl zwiſchen entgegengeſetzten Handlungsweiſen) genommen, nothwendig auf*). In dieſen perſönlichen Weſen iſt ja die Freiheit noch nicht ſchlechthin identiſch geworden mit der Nothwendigkeit (was ſie an ſich freilich ſein kann und in ihrer Vollendung oder als wahre Freiheit in der That iſt,), und es iſt ihr deshalb ſchlechterdings noch irgend ein Maaß von Willkür beigemiſcht. Ein angeblich freier Willensact eines ſolchen Weſens, der ſich mit unbedingter Gewißheit vorausſehen läßt, — wenn auch immerhin Gott der Vorausſehende iſt, — der iſt eben hiermit ein unfrei nothwendiger (im Gegenſatz gegen jene freie Nothwendigkeit, in welcher die Freiheit ſelbſt ſich vollendet,), kein wirklich freier.**) So lange meine

*) Gegen Tweſten, Dogm., II, 1. S. 114, vgl. auch S. 54. f. 58.

**) Vgl. namentlich auch Vatke, a. a. O., S. 70 f. 72. 142. 154 f. 169—172. 270 f. Was J. Müller, a. a. O. I, S. 545 f. d. 1. A. zur Entkräftung des hier beſprochenen Einwurfs beibringt, erledigt unſre Bedenken nicht. Er verweiſt uns darauf, daß das göttliche Vorherwiſſen nicht ein berechnendes ſei, wie das menſchliche, ſondern ein ſchauendes. Allerdings iſt es kein berechnendes, aber ein ſchauendes doch nur als ein denkendes. Daß es kein berechnendes iſt kann nur heiſſen, daß das Denken, durch das es ſich vollzieht, ein durch keinen Zeitverlauf beſchränktes iſt. Die Schwierigkeit bleibt alſo völlig unbehoben; denn das Denken kann Ein für allemal nur das Schlechthin nothwendige mit abſoluter Sicherheit vorauserkennen. In der neuen Bearbeitung, II, S. 299 f., bleibt Müller ebenfalls hierbei ſtehn, und ſetzt nur noch hinzu, dadurch, daß das Wiſſen Gottes ein ewiges, überzeitliches ſei, werde uns die Möglichkeit eines ſchauenden göttlichen Wiſſens denkbar. Uns keineswegs. Soll ein überzeitliches Wiſſen überhaupt denkbar ſein, ſo iſt es dieß nur als Wiſſen durch ein reines Denken. Das ſchauende Wiſſen in dem Sinne genommen, wo es nicht als ein Wiſſen durch reines Denken gedacht werden ſoll, iſt uns wenigſtens ein überzeitliches Schauen ein leeres Wort. Uebrigens verzichtet der Verf. ſelbſt auf den Anſpruch, die Gründe, die es hier gilt, widerlegt zu haben. Denn bei der eigentlichen Frage angelangt, bemerkt er ehrlich (II, S. 299): „Mit dieſer Wendung finden wir uns ganz auf den Punkt, wo der Begriff der Allwiſſenheit Gottes in ſeiner Beziehung auf das freie Handeln des Men-

Freiheit noch nicht über alle Willkür hinausgereift ist, bin ich nur dann wirklich frei, wenn ich mir sagen kann: ich, wie ich eben bin, hätte in diesem bestimmten Falle, ganz als derselbige auch anders mich entschliessen und handeln können — wenn gleich freilich nicht mit demselben Grade der Leichtigkeit oder resp. Schwierigkeit — als ich gethan habe. Weis Gott alle Handlungen der Menschen mit apodiktischer Gewißheit und auf untrügliche Weise vorher, so müssen sie auch zumvoraus schlechthin gewiß sein; schlechthin gewiß aber könnten sie zumvoraus nur durch eine göttliche Prädestination sein, welche die menschliche freie Selbstbestimmung aufhöbe, und überdieß Gott zum Urheber der Sünde machte. Was einmal für Gott objectiv feststeht, das kann für den Menschen nicht mehr Sache der freien Entscheidung sein; das absolute Vorauswissen Gottes von Handlungen noch nicht vollendeter (persönlicher) Geschöpfe ist unvermeidlich ein Vorausbestimmen. Vergeblich sucht man diese Consequenz durch die Formel abzuwehren, Gott wisse ja die freien Handlungen der Geschöpfe bestimmt als freie voraus. Diese Formel enthält eine sich in sich selbst widersprechende Behauptung. Denn das Freie sofern es noch willkürlich-freies ist kann eben als solches schlechterdings nicht auf absolute und infallible Weise vorausgewußt werden. Es kann überhaupt nicht Gegenstand irgend eines eigentlichen, d. h. unbedingt richtigen und gewissen, Vorherwissens sein, also auch nicht des göttlichen. Deshalb schmälert es auch die volle Absolutheit des Wissens Gottes nicht im geringsten, wenn man*) ihm ein schlecht-

---

schen sich gegen die Angriffe der Socinianer zu vertheidigen hat, und damit vor den Anfang dieser unsrer Untersuchung zurückversetzt." Die Vertheidigung, von der er hier spricht, sucht man bei ihm überall umsonst.

*) Mit den Socinianern, deren Antithesis gegen die orthodoxe Kirchenlehre in diesem Stücke unumstößlich bleiben wird. Auch darin insbesondre werden sie Recht behalten, daß ein solches Vorherwissen Gottes auch gänzlich nicht mitliegen könne in der Absolutheit seines Wissens. Auch in Ansehung der hierbei mit in Betracht kommenden Frage, ob es auch für Gottes Wissen einen Unterschied der Zeit gebe, haben die So-

hin sichres Vorherwissen auch der Handlungen der freien Geschöpfe abspricht. Denn das Wissen ist nothwendig in sich verschieden nach Maaßgabe der Verschiedenheit seiner Objecte. Gott weis vermöge seiner Allwissenheit nur das, was an sich ein möglicher Gegenstand des Wissens ist, grade so wie auch seine Allmacht nicht Alles kann, sondern nur das der Natur der Sache nach für ihn mögliche. Wie es an sich unmöglich ist, Geschehenes ungeschehn zu machen u. dergl., ebenso ist es an sich unmöglich, zu wissen was der Natur der Sache nach nicht gewußt werden kann. Dieses Nichtwissen oder Nichtkönnen ist in keiner Weise ein Mangel oder eine Unvollkommenheit aufseiten Gottes, da seine Objecte gar nicht zu den möglichen Gegenständen der göttlichen Allmacht und Allwissenheit gehören. Ein solches Vorauswissen, wie es hier geleugnet wird, würde grade umgekehrt in das Wissen Gottes eine Unwahrheit hineinbringen. Denn Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Object; wer also das an sich noch unbestimmte und nicht schlechthin künftige als bestimmt und schlechthin künftig sich vorstellt, dessen Vorstellung hat keine objective Wahrheit. Ja selbst die Leugnung der Freiheit Gottes ist eine unvermeidliche Consequenz jenes herkömmlichen Versuches, die Schwierigkeit, um die es sich hier handelt, mit Hülfe der göttlichen Allwissenheit aufzulösen. Denn weis Gott von Ewigkeit her schlechthin Alles schlechthin bestimmt voraus, so ist dabei die nothwendige Voraussetzung, daß von Ewigkeit her schlechthin Alles auf schlechthin objective Weise feststeht, d. h. schlechthin nothwendig ist. Nun mag man immerhin sagen, es sei ja durch Gott selbst so von Ewigkeit her schlechthin Alles schlechthin festgestellt: damit ist die Freiheit Gottes nicht gerettet; es stellt sich nur so, daß Gott selbst von Ewigkeit

---

cinianer weit richtigere Vorstellungen als die kirchlichen Theologen. Die Socinianer verdienen in der That die vornehm wegwerfende Nichtbeachtung nicht, welche so oft ihren triftigsten Auseinandersetzungen als einzige Widerlegung entgegengestellt wird. Zu unserm Bedauern läßt sich auch Jul. Müller diese Unbilligkeit zuschulden kommen. S. a. a. O., I, S. 534 d. 1. A. oder II, S. 273 der 2. A.

her sich einer unabänderlichen Nothwendigkeit unterworfen, selbst ein Fatum über sich auf den Thron gesetzt, und somit dessen sich begeben hat, was wesentlich zu seinem Begriff gehört: was natürlich ein sich selbst widersprechender Gedanke ist. Wie wenig in dem von uns aufgestellten Begriff der göttlichen Allwissenheit ein solches absolut sicheres Vorherwissen der freien kreatürlichen Handlungen und überhaupt des Bloß möglichen in andrer Weise als in der eines Lediglich möglichen liegt, braucht wohl nicht erst erinnert zu werden. Besonders einleuchtend ist es aber, wie man durch den Versuch, den ewigen Weltplan Gottes und die Freiheit der persönlichen Geschöpfe durch Gottes ewiges absolutes Vorherwissen von den freien Handlungen dieser letzteren in Einklang zu bringen, uothwendig, wiewohl wider Willen, die absolute Unabhängigkeit Gottes aufhebt. Denkt man die Freiheit der persönlichen Kreaturen wirklich als das Vermögen der Wahl zwischen Entgegengesetztem, und läßt Gott durch sein Vorherwissen von der Art und Weise, wie sie wählen werden, bei der Entwerfung des Weltplans geleitet werden: so wird das diesen bestimmende Denken und Wollen Gottes von der durch nichts bedingten Wahl der freien Geschöpfe abhängig. Je nachdem wir uns die freie Wahl auch nur eines einzigen persönlichen Geschöpfs als sich auch nur in einem einzelnen bestimmten Falle so oder anders entscheidend denken, wird sie auch eine ganz verschiedene Reihe von Wirkungen und Gegenwirkungen, also einen ganz verschiedenen Weltlauf zur Folge haben; und da wir, je nachdem der Weltlauf ein andrer ist, auch den Plan der göttlichen Weltregierung, der ja von jenem nicht verschieden sein kann, anders denken müssen: so wird dieser augenscheinlich durch die freien Handlungen der Geschöpfe von Ewigkeit her so oder anders modifizirt. Dieß wird ja auch mit dürren Worten ausgesprochen in der bekannten Formel, durch die man die Freiheit der Geschöpfe mit der göttlichen πρόγνωσις und πρόθεσις auszugleichen sucht: „nicht deshalb, weil Gott es vorausgesehen, hast du dieß oder jenes gethan, sondern weil Gott voraussah, daß dein freier Wille sich dafür entscheiden werde, hat er dieß dein Thun in seinen ewigen

Rathschluß aufgenommen." Dieß aber schließt in der That eine völlige Verkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Gott und dem Geschöpf in sich.*) Indem man also die Absolutheit Gottes gegen eine bloß eingebildete Gefahr wahren will, gibt man sie factisch ganz auf. Ueberhaupt aber geht man dabei von einer Vorstellung von dem Verhältniß zwischen Gott und der Welt aus, der zufolge Gott bei dem Verlauf der Weltentwicklung nur die unerträgliche Langeweile des müßigen Zuschauens behält. In dieser Beziehung kommt die einzig mögliche Ausgleichung des Widerspruchs zwischen der Annahme eines vorherbestimmten göttlichen Weltplans und der Voraussetzung der Freiheit der Handlungen der persönlichen Geschöpfe entschieden dem Interesse Gottes selbst entgegen. Eine wirkliche Aufhebung jenes Widerspruchs läßt sich natürlich nur dadurch bewerkstelligen, daß man von der Strenge der Vorstellung entweder der kreatürlichen Freiheit oder des Plans der göttlichen Vorsehung etwas nachgibt. Von der ersteren nun kann man nichts nachlassen ohne sie ganz aufzugeben, in Beziehung auf den andern aber wird man durch die Natur der Sache selbst und im eignen Interesse Gottes zu einer Einschränkung aufgefordert. Nämlich nicht als die ewige Anschauung der concreten Wirklichkeit der Entwicklung der Welt in der Fülle ihres Details, sondern nur als die ewige Anschauung der Idee oder der wesentlichen Wahrheit derselben, also ihrer reinen Substanz, deutlicher der abstracten, in unbenannten Größen ausgedrückten Formel für den Verlauf der Weltentwicklung haben wir uns in Gott den von ihm von Ewigkeit her zuvorbestimmten Weltplan oder seine πρόθεσις zu denken. Das Ziel der Entwicklung der Welt steht in seinem ewigen Rathschluß fest, und ebenso die organische Reihe der an sich nothwendigen Stufen und Knoten der Entwicklung, über welche hinweg sie zu diesem Ziele

*) S. Twesten, Dogm., II, 1, S. 112 f. Der Versuch, der hier gemacht wird, die oben gezogene Consequenz abzuwenden, befriedigt nicht. Dasselbe gilt von den Bemerkungen Jul. Müller's, a. a. O., I, S. 532 f. (1. A.)

hingeführt werden soll, weil muß. Mehr ist aber auch nicht vorherbestimmt. Die Realisirung der abstracten Formel für den Verlauf der Weltentwicklung in dem concreten Stoff der Wirklichkeit ist, soweit sie als durch die Wirksamkeit der persönlichen Kreatur selbst, d. h. durch den sittlichen Proceß vermittelt von Gott selbst ausdrücklich gedacht und geordnet ist (s. unten), dem freien Spiel des Handelns der persönlichen Weltwesen anheim gegeben. Hier hat die kreatürliche Freiheit allen nöthigen Spielraum um sich zu bethätigen, und dennoch ist die Realisirung des göttlichen Weltplans, und zwar grade durch sie selbst, schlechthin gesichert. Was sie sichert ist eben die göttliche Weltregierung, die absolute Wirksamkeit der allweisen Allwissenheit und der Allmacht Gottes auf die Welt. Wie willkürlich sich auch das Spiel der freien kreatürlichen Ursachen in der Welt bewege, dennoch durchdringt Gott in jedem Augenblick mit seinem alles zusammenschauenden Wissen ihr, für ihn nicht verworrenes, Gewimmel auf allen Punkten, faßt sein Verhältniß zum Weltzweck und zum Plan seiner Weltleitung in jedem Moment mit dem untrüglich sichern Blick seiner Weisheit auf, und hat es in jedem Moment in allen seinen Punkten in der unbeschränkten Gewalt seiner Allmacht, so daß er es unwiderstehlich so wenden und lenken kann, wie es jedesmal jene teleologische Beziehung auf seinen unabänderlichen Wellplan fordert. Indem er den persönlichen Kreaturen die freie Entfaltung der von ihm selbst in sie gelegten Macht der Selbstbestimmung gestattet, behält er sie nichtsdestoweniger in der Hand seiner Allmacht, der sie mit aller ihrer Freiheit nicht entrinnen können. Der allgemeine und letzte Erfolg, das eigentliche Resultat der Bewegung aller einzelnen Weltwesen, die persönlichen und somit freien miteingerechnet, ist jedesmal genau der von ihm gewollte und voraus bestimmte und sein Werk; denn wie sehr auch die einzelnen Erfolge jeder für sich Wirkungen der kreatürlichen Freiheit sind, ihr Totalergebniß ist die Wirkung ihrer Verknüpfung und Verkettung unter einander, und diese, die wir den Zufall zu nennen pflegen, ist allein Gottes Werk, das Werk seiner Weltregierung. Zu dieser

Vorstellung von dem göttlichen Weltplan und der göttlichen Weltregierung nöthigt uns schon das unmittelbar religiöse Interesse für sich allein gebieterisch. Denn bei jeder andern ist das *Beten* ein Unding und eine Gedankenlosigkeit, die religiös unentschuldbar ist. Der Fromme, in seiner unmittelbaren absoluten Gewißheit von der Realität des wirklichen und eigentlich so zu nennenden Gebets, wird und muß, selbst einer scheinbar unwiderleglichen Wissenschaft zum Trotz, jede Vorstellung von der göttlichen Weltregierung mit kühner Zuversicht als nichtig zurückweisen, die dem Gebet keinen Spielraum läßt, d. h. bei der die Möglichkeit einer wirklich bestimmenden Einwirkung von unsrer Seite auf den Willen Gottes und seine Führung der Weltleitung ausgeschlossen ist. — Das Verhältniß der göttlichen Weltregierung zu dem Bösen und dem Uebel in der Welt kann hier noch nicht besprochen werden. S. unten §. 495. Mit der Behauptung der göttlichen Weltregierung ist beides unbedingt ausgeschlossen, das *Fatum* und der *Zufall*, und an ihrer Statt die absolute Vernunft und die absolute Freiheit in ihrer absoluten Einheit als das die gesammte Bewegung der Welt schlechthin leitende Princip behauptet. Was uns als Zufall erscheint, ist grade dasjenige Geschehen in der Welt, welches wir *ausschließlich* und *unmittelbar* auf die göttliche Weltregierung causaliter zurückzubeziehen genöthigt sind, indem wir innerhalb des Bereichs der Kreatur eine zureichende Ursächlichkeit für dasselbe nicht aufzufinden vermögen. Eben in dem s. g. Zufall erweist sich uns also die göttliche Weltregierung am unmittelbarsten.

§. 43. Die Schöpfung ist der Act der *göttlichen Persönlichkeit*. Denn wie diese es ist, aus deren Selbstvollziehung in Gott der Gedanke und die Setzung seines Nichtichs resultirt (§. 28.), so ist sie es auch, der ihrem Begriff nach das Denken und Setzen überhaupt spezifisch eignet, vermöge dessen Gott sich in diesem seinem Nichtich sein Sein gibt. Sie vollzieht aber den Schöpfungsact *durch die göttliche Natur*, an welcher sie ja überhaupt den Organismus ihrer gesammten Wirksamkeit hat.

§. 44. Der *primitive* Act der Schöpfung ist die schon oben (§. 28.) motivirte Contraposition des Nichtichs Gottes. Dieses

Nichtich Gottes ist primitiv als sein reines, absolutes Nichtich gesetzt, also als sein reiner Gegensatz. (§. 28. 31.) Hieraus ergibt sich der nähere Begriff dieser ursprünglichen Kreatur. Da Gott auf's abstracteste ausgedrückt das absolute Sein ist, so ist sie, gleichfalls ganz abstract bezeichnet, absolut Nichtsein*); aber dieses absolut Nichtsein — weil es ja ein von Gott gedachtes und gesetztes ist, — bestimmt als daseiendes**). Näher ist jedoch Gott der absolute Geist. Sein Gegensatz, die primitive Kreatur ist also näher absolut Nichtgeist, d. h. absolut (rein) Materie. So zeigt sich denn die primitive Kreatur als die **Materie**, und zwar als die bloße, reine (d. h. schlechthin unorganisirte) Materie. Diese Materie ist der Schatten Gottes, den er vermöge seiner Persönlichkeit aus sich selbst herauswirft, und den er vermöge seiner schöpferisch organisirenden Wirksamkeit zum κόσμος, zur eigentlichen Welt erhebt. Da Gott als Geist wesentlich Natur und Persönlichkeit ist, so ist diese reine Materie absolut Nichtnatur, d. h. schlechthin nicht sich aus sich selbst entwickelndes, schlechthin nicht organisches Sein, die bloße Masse im eigentlichsten Sinne (die uns natürlich empirisch gar nicht erreichbar ist,), — und absolut Nichtpersönlichkeit (materia bruta), also absolut nichtpersönliches, absolut undurchdringliches, d. h. absolut selbstloses Sein. Der wirkliche Begriff des Geistes ist aber, daß er die absolute Einheit des Gedachten, d. i. des Gedankens und des Gesetzten, d. i. des Daseins, des Ideellen und des Realen ist. Der genauere Begriff der Materie, da sie absolut Nichtgeist ist, ist sonach, daß sie die absolute Einheit ist des absolut Nichtgedachten und des absolut Nichtgesetzten, d. h. des absolut nicht Gedanke und des absolut nicht Dasein seienden Seins, des absolut Nichtideellen und des absolut Nichtrealen, — aber, beides in Einem, gedachte und gesetzte oder daseiende absolute Einheit dieser beiden, so also, daß diese gleichfalls nicht bloß gedachte, sondern auch gesetzte oder daseiende sind. Auf der einen Seite ist folglich die Materie das absolut Nichtgedachte, das absolut nicht Gedanke seiende Sein, das absolut Nichtideelle, —

*) Nicht etwa: absolutes Nichtsein.

**) Das μὴ ὄν der alten Philosophie. Namentlich ist es ja eine neuplatonische Begriffsbestimmung, daß die Materie das seiende Nichtsein ist.

aber als gedacht und gesetzt, also als daseiend. Es wird also hier gedacht ein gedachtes Sein (ein Gedanke) so, daß es als absolut nichts, d. h. nicht etwas, als absolut kein Ding*) seiend gedacht wird, — oder: es wird ein Gedanke gedacht, aber so, daß das Ihn denken wesentlich zugleich die Negation jedes Gedankens eines Dinges, eines Etwas, jedes bestimmten Gedankens, d. i. jedes Inhalts ist, — kurz es wird gedacht die bloße, abstracte, schlechthin leere Form des gedachten Seins, d. h. des dinglichen Seins oder der Dinge, des Etwasseins, des bestimmten Seins, ohne allen Inhalt. Dieses gedachte Nichtding (nicht: Unding) ist dann unmittelbar zugleich ein gesetztes, es ist wirklich da. Dieß ist nun der **Raum**, nämlich der schlechthin abstracte, der bloße, der schlechthin leere Raum, der selbst kein Ding ist**), sondern nur die leere Form der Dinge, der Ort für sie. Er ist das absolut nichtideelle, gedankenlose Sein. Dieser reine Raum ist der rein abstracte Ort, die absolute Leere, welche zwar die Vorstellung der Räumlichkeit unvermeidlich involvirt, aber so, daß dieselbe in ihr unmittelbar zugleich auch wieder schlechthin negirt ist. Auf der andern Seite ist die Materie das absolut Nichtgesetzte, das absolut Nichtdaseiende, das absolut Nichtreale, — aber als gedacht und gesetzt, also als daseiend. Es wird sonach hier gedacht ein gesetztes Sein, ein Dasein, — aber als absolut nicht gesetztes, absolut nicht daseiendes, mithin so, daß das Es denken wesentlich unmittelbar zugleich ein Sein (gedachtes) Dasein als ein schlechthin aufgehobenes, schlechthin negirtes denken ist, also das Denken eines Daseins, dessen Inhalt die absolute Negation des Daseins ist, das mithin nichts ist als die reine, bloße, abstracte, schlechthin leere Form des Daseins, ohne irgend einen daseienden Inhalt. Allein indem diese bloße, leere Form des Daseins gedacht wird, wird sie unmittelbar zugleich gesetzt, sie ist sonach wirklich da. Es ist also ein Dasein vorhanden; aber was so da ist, ist das schlechthin Nichtdasein. Dieß nun ist die **Zeit**, nämlich die schlechthin ab-

*) Ding (von denken) nämlich ist das Sein überhaupt (es gibt auch bloß ideelle „Dinge") sofern es ein gedachtes oder doch denkbares ist. Ein „Unding" ist ein Sein, das sich nicht denken läßt.

**) D. h. nur auf lediglich negative Weise gedacht werden kann.

ſtracte, die bloße, die ſchlechthin leere Zeit, die ſelbſt kein Daſein iſt, ſondern nur die leere Form des Daſeins*). Sie iſt das abſolut nichtreale, das ſchlechthin nichtige (weil ſchlechthin flüchtige, ſchlechthin nicht fixirbare,), ſich in ſich ſelbſt aufhebende (in ſich ſelbſt zuſammenbrechende) Sein. Dieſe reine Zeit iſt das reine, ſchlechthin abſtracte Nacheinander, die reine, bloße, d. h. ſchlechthin abſtracte Zahl, d. i. die Null; ſie iſt die abſolute (abſolut ruheloſe) Succeſſion, welche das Nacheinander, das ſie als Succeſſion ausdrücklich ſetzt, als abſolute Succeſſion nothwendig unmittelbar zugleich ebenſo ausdrücklich wieder ſchlechthin aufhebt. Die (reine) Materie iſt demzufolge in concreto einerſeits der (reine) Raum und andrerſeits die (reine) Zeit, aber beſtimmt als die abſolute Einheit beider, und zwar dieß als ſchlechthin unmittelbare. Wie dieſe beiden, Raum und Zeit, ſchlechthin unmittelbar in einander ſind, ſo daß der Raum nie anders gegeben iſt als unmittelbar zugleich mit der Zeit und die Zeit nie anders als unmittelbar zugleich mit dem Raum, das läßt ſich ſchon daran beobachten, daß man ſich den Raum nicht anders wirklich vorſtellen kann als mittelſt der Conſtruction eines Nacheinanders (womit die Vorſtellung der Zeit miteintritt,) von Raumelementen, d. h. Raumpunkten, und die Zeit nicht anders als mittelſt der Conſtruction eines Außereinanders (eine räumliche Beſtimmung) von Zeitelementen, d. h. Zeitpunkten (was wieder eine räumliche Vorſtellung iſt). Da dieſe primitiv geſetzte reine Materie ihrem eben entwickelten Begriff zufolge ſchlechthin leer iſt von jedem Inhalt, d. h. von jeder Beſtimmtheit, nach ihren beiden Seiten hin: ſo iſt ſie weſentlich unendliche Materie, oder näher unendlicher Raum und unendliche Zeit in abſoluter Einheit. Denn jede ihr geſetzte Grenze wäre ja unmittelbar zugleich eine Beſtimmtheit (ein Etwas) an ihr, welche eben ſchlechthin von ihr ausgeſchloſſen ſein ſoll. Ueberdieß könnte, wenn Gott, indem er mit ſeinem Ich (ſeiner Perſönlichkeit) unmittelbar zugleich ſein Nichtich denkt und ſetzt, dieſes als ein irgendwie begrenztes oder endliches dächte und ſetzte, dieß nur vermöge einer in ihm ſelbſt vorhandenen Grenze oder Endlichkeit geſchehn,

*) Nach Daub (Chr. Dogmat., II, S. 285,) iſt grade umgekehrt der Raum die allgemeine Bedingung des Daſeienden.

welche anzunehmen mit seiner Absolutheit in directem Widerspruch stehn würde. Nur wenn Gott selbst ein Quantum wäre, könnte er die reine Materie als ein Quantum denken und setzen. In dieser wesentlichen Unendlichkeit der primitiven reinen Materie liegt die reale Ursache der oben (§. 33) aus einem logischen Grunde geforderten Unendlichkeit der Schöpfung.

Anm. Die reine Materie und ebenso der reine Raum und die reine Zeit sind denkbar, aber schlechthin unvorstellbar. Deshalb sind sie dann auch nur auf rein negative Weise denkbar.

§. 45. Diese reine Materie ist es, in der Gott als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit im Verfolg des Schöpfungsprocesses sich sein Sein gibt. Sie, als die ursprüngliche*) Kreatur, bildet das letzte Substrat und die allgemeine Basis des gesammten Schöpfungsverlaufs, den allgemeinen Mutterschooß, aus welchem alles kreatürliche Sein überhaupt herausgeboren, das allgemeine Element, aus welchem es schöpferisch gezeugt wird. Denn der weitere Verlauf des schöpferischen Acts Gottes von hier aus ist wesentlich ein Denken und Setzen der Materie, und was Gott forthin schöpferisch denkt und setzt, das denkt und setzt er in ihr, wenn gleich weiterhin nicht mehr als reiner Materie. Zwar ist es wesentlich die Aufgabe der Schöpfung, die Materie als Geist (unter der Doppelbestimmtheit der Natur und der Persönlichkeit) zu setzen, d. h. sie als solche aufzuheben durch Hinausführung über sich selbst; aber nichts desto weniger bleibt doch unvermeidlich die ihr eigenthümliche Bestimmtheit der Grundtypus für die Form alles kreatürlichen Seins. Es ist dieß im Allgemeinen eben diejenige, die wir schon von früherher (§. 33) kennen, die Endlichkeit, die Bestimmtheit des Nichtseins an dem Sein. Diese Grundbestimmtheit behält die Kreatur in allen ihren Entwicklungen und Potenzirungen an sich, wie denn überhaupt bei jeder Entwicklung die Bestimmtheiten der früheren Stufen in die späteren wesentlich mitübergehen. Hier haben wir nun die Endlichkeit der Materie näher als ihre Räumlichkeit einerseits und ihre Zeitlichkeit andrerseits, beide in absoluter Einheit, kennen gelernt, und demnach bestimmt sich denn nun auch die der Kreatur bleibend

*) Erste können wir nicht sagen wegen der Anfangslosigkeit der Schöpfung.

anhaftende Endlichkeit näher als Räumlichkeit und Zeitlichkeit, nämlich in ihrer Einheit. Diese beiden, Räumlichkeit und Zeitlichkeit, sind die unabänderlichen Grundbestimmtheiten alles kreatürlichen Seins. Als von Gott in Raum und Zeit gedachte und gesetzte sind alle Kreaturen wesentlich unter den Formen des Raums und der Zeit, und zwar in ihrer Einheit. Als im Raum endliches Sein ist das kreatürliche Sein wesentlich getheiltes Sein, mithin eine Vielheit seiender einzelner Kreaturen*), welche neben einander sind**); als in der Zeit endliches Sein ist es wesentlich der Succession, dem Wechsel der Zustände unterworfenes, kurz veränderliches Sein, eine Succession von nach einander seienden Kreaturen, deren Sein selbst-wesentlich ein zeitlicher Proceß, eine Reihe von einander succedirenden Veränderungen ist. Diese Endlichkeit der Geschöpfe, welche ihnen von ihrem Ursprung aus der Materie her anhaftet, kann auch durch den Fortgang des Schöpfungsprozesses nicht aufgehoben werden, weil dieß nicht geschehen könnte ohne ihre Selbstheit, also ihr Sein selbst aufzuheben, da sie ja nur als einzelne, d. h. eben begrenzte, endliche, wirklich sind. Indem im Verlauf des Schöpfungsprocesses die Materie über sich selbst hinausgeführt wird, wird die Endlichkeit an den Kreaturen oder näher werden Raum und Zeit nicht an sich aufgehoben, sondern nur als Schranke werden sie aufgehoben. Eine Grenze bleiben auch für die vollendete Kreatur Raum und Zeit nach wie vor; aber sie sind für dieselbe jetzt eine übersteigliche Grenze. Auch an den Geist gewordenen Geschöpfen bleiben Raum und Zeit als die Formen ihres Seins; aber beschränkende Formen desselben haben sie zu sein aufgehört. Für den wirklichen Geist ist der Raum schlechthin durchdringlich geworden, die Zeit schlechthin beharrlich (nicht mehr flüchtig). In seiner

*) Da jedes dieser vielen kreatürlichen Einzelwesen eigenthümlich differente Bedingungen seiner Entstehung und seines Bestehens hat, so sind die vielen zugleich ungleiche, verschiedene.

**) Gott allerdings ist Einer, sein Sein ist unter der Form der Einheit gesetzt, — Er ist Alles in Einem; in seinem Sein gibt es keine Theile. Aber eben weil die Kreatur das Andre Gottes, weil sie Nicht-Gott ist, kann Gott sich in ihr sein Sein nur in einer Vielheit (und zwar einer unendlichen) von endlichen Geschöpfwesen geben, nur in einem getheilten Sein.

vollendeten Geistigkeit besitzt das Geschöpf allerdings ein (seiner bleibenden Successivität ungeachtet) endloses Sein; aber dieses a parte post endlose Sein ist nichts desto weniger a parte ante kein anfangsloses.

§. 46. Da so das göttliche Schaffen wesentlich ein Denken und Setzen in der Materie ist: so sind Raum und Zeit, und zwar in ihrer Einheit, ebenmäßig auch Bestimmtheiten der schöpferischen Wirksamkeit Gottes. Sie ist gleichfalls eine räumliche und zeitliche, d. h. eine sich im Raum vertheilende und in einem Zeitverlauf vollziehende, eine extensive und successive. Vgl. oben §. 31.

§. 47. Die reine Materie ist ein schlechtweg nur von Gott Gesetztes*), von ihr abwärts aber ist Gottes schöpferische Wirksamkeit kein bloßes Setzen der Kreatur mehr, sondern wesentlich Entwickelung derselben, also ein Setzen ihrer neuen Bildungen aus ihr selbst heraus vermöge eines ihr immanenten Processes. Von hier ab ist nämlich Gottes Denken und Setzen der Kreatur ein Denken und Setzen einer schon gegebenen Kreatur. Sein Denken und Setzen ist also ein Ein bereits gegebenes und zwar als bereits bestimmt gegebenes Sein denken und setzen. Indem Gott die besondre Bestimmtheit, welche ihm selbst als Geist eignet (Natur und Persönlichkeit), in der Kreatur bewirkt, thut er dieß dadurch, daß er sein Denken und Setzen auf das bereits vorhandene kreatürliche Sein richtet, dieses zum Object seines Denkens und Setzens macht, mithin durch die Vermittlung desselben. Dies heißt dann: er entwickelt die erst hervorzubringende Kreatur aus der bereits hervorgebrachten. So geschieht es zunächst mit der reinen Materie, und ebenso weiter fort mit jeder ihrer höheren Formationen bis zur höchsten hin. Demgemäß ist die Kreatur wesentlich eine Vielheit von verschiedenen Stufen kreatürlichen Seins, und zwar (da sie wesentlich Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist,) von schlechthin aus einander heraus erwachsenden Stufen, also ein schlechthin ununterbrochenes Continuum von sich immer höher erhebenden Bildungsformen, eine Kette von schlechthin in einander eingreifenden Gliedern. (Eben hierdurch ist sie Natur.)

*) Ebendeshalb ist sie auch noch nicht Natur.

Es liegt also in ihrem Begriff selbst, daß der Zusammenhang ihrer Glieder und der Fortschritt ihrer Stufen ein schlechthin stätiger ist. Einen Sprung kann es ihrem Begriff zufolge in der Stufenleiter ihrer Formationen nicht geben.*)

§. 48. Der nähere Hergang hierbei ist der folgende. Die schöpferische Wirksamkeit Gottes ist in ihrem Fortschreiten ein Erheben der jedesmal bereits gegebenen Kreatur zu einer höheren Formation. Diese Potenzirung bewirkt nun Gott dadurch, daß er die jedesmal schon erreichte höchste Stufe der Kreatur denkt und setzt, und zwar beides schlechthin in Einem. Nun ist aber Denken die Einheit des Urtheilens und des Begreifens, der Analysis und der Synthesis. (S. §. 161.) Etwas denken heißt einmal für unser Selbstbewußtsein die unmittelbare Einheit, d. i. die Einfachheit des gegebenen Denkobjects auflösen durch Beziehung der in ihr unmittelbar zusammengefaßten Unterschiede (Vorstellungen, Merkmale,) auf einander, wodurch sie, aus ihrer Ruhe heraus in Bewegung gesetzt, in unserm Bewußtsein sich gegenseitig bestimmen, und so, sich gegenseitig modifizirend, für dasselbe zu höheren Gedankenbestimmtheiten über sich selbst hinausgehen. Dieß ist eben das Urtheilen, das analytische und erste Moment des Denkens. Dazu gehört aber wesentlich auch noch ein zweites Moment. Etwas denken heißt nämlich für's andre die so entstandenen neuen einzelnen Gedankenbestimmtheiten wieder unmittelbar zusammenfassen in die Einheit unsers Selbstbewußtseins: was nur die andre Seite jenes ersteren Verfahrens ist, indem es sich von selbst daraus ergibt, daß die durch die Analysis auseinander gelösten einzelnen besondren Bestimmtheiten in unserm Bewußtsein vollständig gegenseitig auf einander bezogen werden. Dieß ist das Begreifen, das synthetische Moment des Denkens. Ebenso denkt nun auch Gott, indem er schafft, die jedesmal gegebene Kreatur. Zunächst löst er für sein Selbstbewußtsein die Einfachheit des unmittelbaren Gedankens von ihr auf, und läßt die in ihm unmittelbar zusammengefaßten, für sein Bewußtsein aber noch gegen einander fremden Gedankenbestimmtheiten gegen einander frei, d. h. er läßt sie sich gegenseitig bestimmen

*) Non datur saltus in natura rerum.

und ſich ſo zu neuen höheren erheben. Allein ſein Denken iſt ja unmittelbar zugleich Setzen, und ſo iſt denn ſein *Für ſein Selbſtbewußtſein* die immannenten Unterſchiede der gegebenen Kreatur in Bewegung ſetzen und ſo gegenſeitig ſich beſtimmen und hierdurch ſich zu neuen höheren Beſtimmtheiten ſteigern laſſen unmittelbar zugleich ein wirkliches *Setzen* dieſer Unterſchiede und dieſer höheren Beſtimmtheiten *in und an der Kreatur ſelbſt*, alſo ein wirkliches einerſeits *Differenziren* und andrerſeits (ebenhiermit) *Organiſiren* der Kreatur ſelbſt in ſich ſelbſt. *Sodann* faßt aber Gott jene in dem Gedanken der gegebenen Kreatur neu hervorgebrochenen höheren Beſtimmtheiten auch wieder unmittelbar für ſein Selbſtbewußtſein in die Einheit zuſammen. Da nun auch hier ſein Denken unmittelbar zugleich Setzen iſt, ſo iſt dieß ſein Zuſammenfaſſen der neu gewonnenen Beſtimmungen des Gedankens der Kreatur in die Einheit für ſein Selbſtbewußtſein unmittelbar zugleich ein wirkliches *Setzen* dieſer Einheit, Realiſirung ihres Gedankens, alſo Setzen einer neuen höheren Formation oder Stufe der Kreatur, welche das Reſultat der Differenzirung der früheren Stufe und ſomit *Entwicklung aus derſelben**) iſt. Allein ſo lange die Kreatur durch eine ſolche Entwicklung aus ſich ſelbſt heraus noch nicht zu der der ſchöpferiſchen Idee wirklich vollkommen entſprechenden Beſtimmtheit (d. h. zu wirklichem Geiſt unter der Doppelbeſtimmtheit der Natur und der Perſönlichkeit) erhoben iſt, kann die ſchöpferiſche Wirkſamkeit Gottes bei keiner Kreaturſtufe ſtehn bleiben. Jede neue höhere Stufe des geſchöpflichen Seins, welche vermöge des beſchriebenen göttlichen Denk- und Setzungsproceſſes aus der früheren heraus entwickelt worden iſt, wird vielmehr ſofort ſelbſt wieder Object des göttlichen Denkens und Setzens. Dazu treibt ihre innere Dialektik ſelbſt mit Nothwendigkeit fort. In der neuen höheren Stufe ſind nämlich allerdings *die* Beſtimmtheiten, welche in der früheren nur erſt unmittelbar zuſammengefaßt waren, wirklich mit einander *vermittelt*, indem ſie, ſich gegenſeitig beſtimmend, in neue höhere Beſtimmtheiten übergegangen ſind; aber eben *dieſe neuen höheren Beſtimmtheiten* ſelbſt ſind in ihr wieder nur erſt auf

*) Im Begriff der *Entwickelung* liegt weſentlich dieß *doppelte* Moment, das der Analyſe und das der Syntheſe. Vgl. J. *Müller*, Die chr. Lehre von der Sünde, II, S. 73—76.

unmittelbare Weise geeinigt, sie sind nur in ihrer Indifferenz gesetzt, und bedürfen noch einer wirklichen Vermittelung ihrer Einheit durch ein Sich gegenseitig bestimmen. Daher hebt Gott auch mit der neu gewonnenen Stufe wieder den nämlichen Proceß der Analysis und Synthesis an. Auch an ihr erneuert sich so derselbe schöpferische Entwicklungsproceß, durch den sie wieder über sich selbst hinausgetrieben wird, und selbst auch aus ihrem eignen Schooß eine noch höhere Stufe der Kreatur absetzt. Und so wiederholt es sich continuirlich von Stufe zu Stufe, bis die Kreatur, über eine Stufenreihe von sich stätig aus einander heraus entwickelnden Formationen hinweg, wirklich zu dem geworden ist, wozu sie durch die Schöpfung hinangeführt werden soll**). Wegen der Unendlichkeit der Schöpfung (vgl. §. 39) ist jedoch diese Vollendung der Kreatur nur als die Vollendung einer einzelnen besondren Kreatur- oder Weltsphäre zu denken, von welcher aus die Schöpfung sich in einer unendlichen organischen Reihe von neuen sich immer höher steigernden besondren Weltsphären weiter fortsetzt. Wir haben uns hier bestimmt auf die Eine besondre Kreatursphäre zu beschränken, der wir selbst angehören, auf die irdische. Von ihr insbesondre wird daher auch im Verfolg immer die Rede sein. Da alle einzelnen Schöpfungskreise nach demselben Gesetz construirt sind (§. 39), so dürfen wir ganz unbedenklich die in dem Begriff der Schöpfung überhaupt liegenden wesentlichen Bestimmungen ohne weiteres auch auf die irdische Schöpfung insbesondre beziehen.

Anm. Der dargelegte Begriff der Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes wird durch die empirische Beobachtung durchaus gerechtfertigt. Sie zeigt, wie in der Schöpfung durchgängig die höhere Stufe aus der Auflösung der nächst niederen hervorgeht, so daß diese immer das bedingende Substrat bildet bei der Erzeugung jener kraft der schöpferischen Einwirkung. Aus den chemisch zersetzten Elementen erhebt sich das Mineral, aus dem verwitterten Mineral die Pflanze, aus der

*) Wir begegnen uns hier vielfach mit Reiff, System der Willensbestimmungen, S. 148 f.

verwesten Pflanze das Thier. So erhebt sich auch letztlich aus dem in die Elemente zurücksinkenden materiellen Menschen der Geistesmensch, die Geisterwelt.

§. 49. Wiewohl der weitere Verlauf der Kreation von der ursprünglichen Setzung der reinen Materie abwärts ein stätiger Entwicklungsproceß der Kreatur aus sich selbst heraus ist, so ist er doch nichts desto weniger auch hinfort ein wirklicher Schöpfungsproceß. Denn bei jener Entwickelung der Kreatur in Gemäßheit der ihrem Begriff immanenten Dialektik liegt das causale Princip und der bewegende Impuls nicht in der Kreatur selbst, sondern lediglich in dem auf sie gerichteten setzenden Denken Gottes. Dieses allein ist auch forthin die weltschöpferische Causalität. Nur vermöge seiner Wirksamkeit entwickelt sich die Kreatur aus sich selbst heraus zu immer neuen immer höheren Stufen. Hiernach bestimmt sich der Begriff des fortgehenden göttlichen Schaffens (der creatio secunda) genauer. Nach der einen Seite, sofern es wesentlich Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist, ist es ein nicht absoluter Act. Allein auf der andern Seite ist es ja auch wieder wesentlich ein Aus der Kreatur etwas entwickeln, was in ihr an sich schlechterdings nicht enthalten ist, ein Aus ihr etwas schlechthin Neues herausſetzen, und zwar dies vermöge eines Acts, der Denken und Setzen schlechthin oder unmittelbar in Einem ist; und nach dieser Seite hin ist es ebenso bestimmt ein schlechthin unvermittelter, d. h. ein absoluter Act. Es ist also ein wesentlich zweiseitiger, ein gleich wesentlich nicht absoluter und absoluter Act, ein nicht rein absoluter Act, — ein nichtabsoluter Act, in dem wesentlich ein absoluter Act mitgesetzt ist. Die absolute Seite an dem Schaffen tritt am unmittelbarsten in seinem synthetischen Moment hervor, sofern es ja eben das unmittelbare Zusammenfassen der durch das analytische Moment hervorgetriebenen neuen höheren Bestimmtheiten der Kreatur in die Einheit ist, durch welche Ineinssetzung diese letzteren dann erst Dasein empfangen. Die durch dieses synthetische Moment producirten Formationen der Kreatur sind daher schlechthin neue kreatürliche Stufen, in denen schlechthinige Anfänge wesentlich neuer geschöpflicher Reihen hervorbrechen. Nach dieser Seite hin ist die Schöpfung

wesentlich ein *Wunder* (s. unten §. 540.). *Bloße* Entwickelung der Kreatur ist also das göttliche Schaffen abwärts von der primitiven Setzung der Materie keineswegs.

§. 50. Wenn die Welt kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes nur mittelst einer successiven (§. 46.) Entwicklung der Kreatur aus sich selbst heraus wird und ihrer Vollendung zur Geistigkeit entgegengeht, ihrer Idee aber nur als diese geistige adäquat ist (§. 34. 36.): so muß jede einzelne Weltsphäre bis zu ihrer Vollendung hin *an sich betrachtet* nicht bloß manichfache Unvollkommenheiten an sich haben, sondern auch als Ganzes unvollkommen sein. Aber diese Unvollkommenheit ist kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes in stätigem Aufgehobenwerden begriffen, und also ein nur provisorisches. Mit ihr besteht deshalb die vollständige *relative* Vollommenheit der Welt in jedem ihrer Punkte unbedingt zusammen.

Anm. *Hierin* liegt die einzige wirkliche *Theodicee*. Die Unvollkommenheiten unsrer irdischen Welt sollte man nicht läugnen wollen; aber ein *noch nicht fertiges* Werk *kann* nicht vollkommen sein. *Wir stehen noch mitten drinn im Schöpfungsprozeß des irdischen Weltkreises*: dies kann nicht nachdrücklich genug eingeschärft werden.

§. 51. Eben sofern die Schöpfung ein Entwicklungsproceß der Kreatur aus sich selbst heraus ist, ist nun auch das Product des Schöpfungsprocesses wesentlich eine *Natur* (s. §. 35). *Alle* Kreatur ist daher *wesentlich* eine Natur (auch das persönliche Geschöpf nicht ausgenommen).

§. 52. Die Scala der im Verlauf des Schöpfungsproceßes in jeder einzelnen Schöpfungssphäre successive hervortretenden Kreaturstufen ergibt sich, da die Schöpfung in dem angegebenen Sinne Entwicklung der primitiv von Gott gesetzten reinen Materie ist, einfach aus der Beobachtung der dem Begriff der Materie immanenten Dialektik. Wir haben sie hier wenigstens ihren alleräußersten Umrissen nach zu verzeichnen. Und zwar in bestimmter Beziehung auf unsre irdische Kreatursphäre.

§. 53. Die in dem Begriff der reinen Materie liegende innere Dialektik, vermöge welcher dieselbe kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes sofort über sich selbst hinausgeht, haben wir bereits

oben (§. 44.) aufgewiesen. Die reine Materie geht ihrem Begriff zufolge in Raum und Zeit als die ihr immanenten Bestimmtheiten auseinander, die aber zugleich wieder in unmittbarer Einigung gesetzt sind in der Äonenwelt. Die Äonenwelt ist die Indifferenz von Raum und Zeit.

Anm. Der durchaus abstracte Begriff, der hier in Rede steht, ist genau derselbe, der Hebr. 1, 2 mit dem Ausdruck οἱ αἰῶνες bezeichnet wird. Es ist mit dieser Äonenwelt nicht irgend eine besondre Weltsphäre gemeint, nicht der bestimmte Raum- und Zeitäon eines einzelnen besondren Schöpfungskreises, sondern die schlechthin unendliche Raum- und Zeitsphäre des Universums, innerhalb welcher alle jene endlos vielen besondren Weltkreise sind, — jene Unendlichkeit, innerhalb welcher die Welt des Endlichen eine unendliche ist.

§. 54. Die Äonenwelt differenzirt sich in sich selbst, indem die in ihr unmittelbar geeinigten beiden Momente, Raum und Zeit, sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Der durch die Zeit bestimmte Raum ist die Ausdehnung, die durch den Raum bestimmte Zeit ist die Bewegung. Die unmittelbare Einigung und mithin die Indifferenz beider ist der Aether.

Anm. 1. Die Ausdehnung — nämlich die bloße, rein abstracte Ausdehnung — ist wesentlich nichts andres als der zeitlich bestimmte Raum, der Raum in der Succession, der Raum als ein Nacheinander. Das Nacheinander kann sich aber im Raume nur als ein Nebeneinander bestimmen. Die Zeit „verfließt", darum kommt durch sie, sofern sie den Raum bestimmt, in diesen, der an sich ein schlechthin Ruhendes ist, Fluß, d. h. eben Ausdehnung. Indem die Zeit den an sich völlig unterschiedslosen leeren Raum bestimmt, setzt sie in ihm das, was ihr eigenthümlicher Begriff ist, die Succession, ebendamit aber dann auch Discretion, Unterschied. Diese Ausdehnung ist jedoch eben als schlechthin abstracte eine noch durchaus richtungslose; es sind in ihr durchaus noch keine Dimensionen gesetzt. Näher ist dieser Proceß der Differenzirung des Raums durch die Zeit die Discretion

desſelben in eine unendliche Vielheit von abſoluten (d. h. mathematiſchen) Punkten, die zwar alle außer einander ſind, aber auch bloß dieß oder dieß auf ſchlechthin abſtracte Weiſe, d. h. ſo, daß ſie in ihrer Discretion ſchlechterdings in keinem Verhältniß zu einander ſtehn. Durch dieſe Discretion des Raums kommt in die an ſich ſchlechthin undurchdringliche Materie der Anfang der Durchdringlichkeit, in Wahrheit aber zunächſt nur eine Zwiſcheneindringlichkeit.

Anm. 2. Die Bewegung iſt die räumliche, die in die Räumlichkeit geſetzte, räumlich beſtimmte Zeit, — die räumliche oder räumlich beſtimmte Succeſſion, — der Zeitverlauf als räumlicher (als im Raum verlaufender), der räumliche Wechſel, die räumliche Veränderung, — die Zeit als ein Nacheinander von (räumlichen) Punkten, d. h. Momenten (movimentum)*). Es kommt nämlich in den reinen Fluß der Zeit durch den ſie beſtimmenden Raum Oertlichkeit, womit dann eben Bewegung entſteht, die das Nacheinander im Verhältniß der Orte zu einander, die Veränderung des Orts iſt. Dieſe Bewegung iſt jedoch hier als rein abſtracte, d. i. ſchlechthin richtungsloſe zu denken, alſo als reine Oscillation.

Anm. 3. Die unmittelbare Geeintheit von Ausdehnung und Bewegung, die Indifferenz beider iſt der eigentliche Begriff deſſen, was die Alten das Chaos nannten. Das Chaos iſt beides, wirkliche Ausdehnung (nicht bloßer Raum) und wirkliche Bewegung (nicht bloße Zeit), aber ſo, daß beide nur erſt rein äußerlich mit einander verbunden ſind, und ſich alſo gegen einander noch völlig fremd verhalten. Daher kommt es denn auch in dieſer ihrer bloß äußeren Verknüpfung, aller Bewegung ungeachtet, ſchlechterdings noch zu keiner Organiſation (zu keinem κόσμος). Die neuere Naturwiſſenſchaft pflegt dieſen Begriff als den des Aethers zu denken. Der einzige klare Begriff dieſes Aethers ſcheint zu ſein: der Raum in ſeiner abſoluten Discretion in eine unendliche Vielheit von abſoluten Raumpunkten als ſchlechthin

*) Daß die räumliche Beſtimmtheit weſentlich im Begriff der Bewegung liegt, hebt auch Hegel ausdrücklich hervor. S. Logik, II, S. 152. Die Bewegung iſt immer Bewegung von einem Orte zum andern.

bewegt, aber auf schlechthin abstracte Weise, d. h. ohne irgend welche Richtung, also als schlechthin oscillirend (flimmernd), — oder die schlechthin abstracte, d. h. richtungslose oder oscillirende Bewegung als räumliche, als Bewegung von gegen einander schlechthin discreten absoluten Raumpunkten.*)

§. 55. Der Aether differenzirt sich in sich selbst indem die in ihm unmittelbar geeinten beiden Momente, Ausdehnung und Bewegung, sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Die durch die Bewegung bestimmte Ausdehnung ist die Attraction und Repulsion, die Welt der Atome, — die durch die Ausdehnung bestimmte Bewegung ist die Schwere. Die unmittelbare Einigung und mithin die Indifferenz beider ist das Weltgebäude, die mechanische oder astronomische Natur.

Anm. 1. Indem wir die Ausdehnung als durch die Bewegung bestimmt denken, denken wir die in Bewegung gesetzte Ausdehnung, also die discrete Räumlichkeit als bewegte, — deutlicher: das Nebeneinander der unendlich vielen (mathematischen) Raumpunkte als ein bewegtes, d. h. den Ort veränderndes. Es entsteht sonach hiermit Ausdehnung in bestimmter Richtung. Durch die Bewegung kommen die discreten (mathematischen) Raumpunkte unter einander in ein Verhältniß; es entsteht eine unendliche Vielheit von in bestimmter Richtung bewegten discreten absoluten Raumpunkten. Da es sich hier um absolute (d. h. mathematische) Punkte handelt, also in jedem (mathematischen) Punkte eine Richtung der Ausdehnung gesetzt ist: so ist eben damit zugleich ein absolutes Sich in entgegengesetzter Richtung begegnen, d. h. eine absolute Collision der Richtungen der einzelnen discreten Raumpunkte gesetzt, d. i. ein absolutes, gleich wesentlich beides, Sich gegenseitig anziehen und Sich gegenseitig abstossen derselben, d. h. die Ausdehnung ist absolute Attraction und Repulsion geworden (ein absolutes Gewimmel), welche beide immer unablöslich zusammengehören. Concreter ausgedrückt ist die so durch die Bewegung bestimmte Ausdeh-

*) Ueber den Begriff des Aethers vgl. auch Hegels Leben von Rosenkranz, S. 113. 115 f.

nung die Welt der Atome. Denn das Atom ist eben der absolute Raumpunkt, aber bestimmt als bewegter. Der Begriff des Atoms ist demnach allerdings ein für die Physik schlechthin unentbehrlicher.

Anm. 2. Auf der andern Seite denken wir die Bewegung als durch die Ausdehnung bestimmt, also die in Ausdehnung gesetzte Bewegung. Dieß ist augenscheinlich die Schwere, die sich wesentlich durch den Fall äußert. Das Bestimmtwerden der Bewegung (der Veränderung des Orts) durch die Ausdehnung ist nämlich in concreto ein Gehemmt, aufgehalten, begrenzt werden der Bewegung. Dieß ist's aber eben, was wir den Fall nennen. Dieser ist die im Raum sich ausdehnende, die Ausdehnung erfüllende, kurz die ausgedehnte Bewegung. Daher dann die Schwere wesentlich durch den Raum gemessen wird, den der Fall durchläuft, und die Schwere überhaupt die gemessene Bewegung ist.

Anm. 3. Die unmittelbare Geeintheit der Attraction und Repulsion auf der einen Seite und der Schwere auf der andern ist die Gravitation, der Schwerproceß. Er ist nichts als das unmittelbare Zusammenwirken einerseits der Attraction und Repulsion und andrerseits der Schwere, das Gleichgewicht beider, — oder, was dasselbe ist, die Gravitation ist die Ausdehnung und die Bewegung im Gleichgewicht. Die reale Existenz dieser Gravitation ist die Welt des Mechanismus als solchen, d. i. die astronomische Natur, das Weltgebäude — oder richtiger Weltengebäude — rein als solches, noch ganz abgesehn von der concreten Beschaffenheit oder der concreten Materialität der in ihm durch die Gravitation zusammengehaltenen einzelnen Welten, der Complex mechanischer Gesetze, welche den Complex der einzelnen Welten, sie zusammenbindend, tragen. Dieß Weltgebäude ist die Welt der gravitirenden Materie, der Materie als durch die Gravitation bestimmter. Das Weltgebäude ist also schon vor den (es erfüllenden) Weltkörpern da.

§. 56. Das Weltgebäude differenzirt sich in sich selbst indem die in ihm unmittelbar geeinten beiden Momente, die Attraction und Repulsion einerseits und die Schwere andrerseits,

sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Die durch die Schwere bestimmte Attraction und Repulsion (oder die durch sie bestimmten Atome) ist der Stoff, die durch die Attraction und Repulsion bestimmte Schwere ist die Kraft. Die unmittelbare Einigung und mithin die Indifferenz beider ist die elementarische oder die chemische Natur.

Anm. 1. Die Entstehung des Stoffs beruht auf dem beginnenden, aber noch nicht wirklich erreichten Concresciren der bewegten discreten Raumpunkte, d. h. der Atome. Ihre Bewegung ist näher Attraction und Repulsion, aber eine solche, die es, weil sie eine absolute ist, zu keiner wirklichen Vereinigung, d. h. eben Concretion bringt. Indem nun diese attrahirende und repellirende Bewegung der Atome durch die Schwere, also durch die Bewegung als Fall, bestimmt wird, so wird sie einerseits ein Aneinanderfallen, ein Zusammenfallen der Atome, d. h. eben ein Concresciren derselben. Durch die Schwere bestimmt wird die sich anziehende und abstoßende Bewegung der Atome ein Sich zusammenballen derselben, Conglobation. So bilden sie eine Masse, welche eben der Stoff ist. Damit ist auch bereits die bestimmte Präformation der Gestaltung gegeben, in der Kugelform, d. i. der durch die Schwere allein, durch die reine Schwere bestimmten Gestalt. Sie ist aber doch nur eine bloße Präformation, ein bloßes Analogon der Gestalt (und damit auch der Individuität), noch nicht wirkliche Gestalt*) (und Individuität). Denn zur wirklichen Concretion kommt es hier andrerseits doch noch nicht. Indem nämlich die Attraction und Repulsion durch die Schwere bestimmt wird, wird sie nicht aufgehoben, vielmehr bleibt sie erhalten. Sie kommt nur unter die Potenz der Schwere, sie erhält nur die Form (im abstracte-

*) Die Kugel ist die Gestalt nur des Fluidums, z. B. der Erdatmosphäre, nicht des Erdkörpers. Und eben so gilt es auch von allen übrigen Weltkörpern, daß nicht sie selbst kugelförmig sind, sondern nur ihre Dunstkreise. Es versteht sich von selbst, daß wir hier nur von den natürlichen Gestalten der Naturkörper reden, nicht von den künstlichen.

sten Sinne des Worts) der Schwere, d. h. der ausgedehnten Bewegung. Dieß heißt näher: sie wird durch die Schwere zusammengefaßt, zusammengehalten oder deutlicher zur Continuität verknüpft. Eigentliche Cohäsion also eignet dem Stoff noch nicht, wohl aber Continuität. In concreto zeigt sich so der Stoff oder die Masse als das Fluidum. Die reine Masse ist daher wesentlich Fluidum*), und alle Stoffe sind Fluida. Die Flüssigkeit ist durchaus Attraction und Repulsion, die es in ihrer inneren Ruhelosigkeit zu keiner wirklichen Concretion bringt; aber ein absolutes Continuum dieser Attraction und Repulsion, und zwar dieß vermöge des sie bestimmenden Gesetzes der Schwere. Sie ist ein stetes Werden, aber unmittelbar zugleich auch wieder Vergehen der Concretion. Im Fluidum stehen daher zwar die einzelnen Atome vermöge der Schwere in absoluter Contiguität, aber nichts desto weniger noch als discrete, durchaus noch nicht als Theile. Ebendaher findet in ihm auch bereits der Uebergang zur Gestaltung (Individuation) statt, aber auch nur erst der bloße Uebergang zu ihr. In ihm sind wie Bestimmtheit und Unbestimmtheit überhaupt so insbesondre auch Gestalt und Gestaltlosigkeit unmittelbar in Einem gesetzt, mithin wie Bestimmbarkeit überhaupt so insbesondre auch Gestaltbarkeit. Näher ist in ihm bestimmt schon die Urgestalt präformirt, die Kugelgestalt; aber so, daß sie beides unmittelbar zugleich ist, gesetzt und aufgehoben. Alle Fluida sind stätig werdende und sich wieder auflösende Aggregate von stätig werdenden und sich wieder auflösenden Conglobationen von Atomen. Denn das Fluidum ist allerdings erfüllte und insofern bestimmte Ausdehnung, aber eine noch nicht fixirte erfüllte und bestimmte Ausdehnung. Ebendeshalb sind die Fluida auch stätig werdende und sich wieder auflösende Individuen oder Einzeldinge. Dem Gesagten zufolge liegt es im Begriff der Stoffe, ponderabel zu sein.

*) Es ist sehr verfehlt, wenn man die Masse als solche als feste Masse nimmt. Auch empirisch gibt es keine s. g. feste Masse, die nicht bestimmt Körper wäre.

Anm. 2. Denken wir die (reine) Schwere durch Attraction und Repulsion bestimmt, so denken wir den bloßen Fall als durch Anziehung und Abstoßung bestimmt, deutlicher: als an sich ziehende und von sich abstoßende Schwere. Dieß ist wesentlich der Begriff der Kraft. Die Kraft ist auf Andres wirksame Schwere, und zwar näher als es theils anziehend theils abstoßend. In dieser Doppelwirkung, welche sie ausübt, wirkt die Kraft mithin einerseits auflösend, zersetzend, überhaupt negativ, — andrerseits verbindend, zusammensetzend, überhaupt positiv. Jede Kraft ist so theils unter der negativen theils unter der positiven Bestimmtheit gesetzt, nämlich zugleich unter beiden Bestimmtheiten, in verschiedenen Beziehungen. (Polarität der Kräfte.) Mit der Kraft haben wir so den Bereich des Mechanismus überschritten, und sind in den Chemismus eingetreten. Innerhalb des reinen Mechanismus gibt es noch keine eigentlichen Kräfte, sondern nur die bloß uneigentlich Schwerkraft genannte Schwere. Die wirklichen Kräfte, mit denen die Mechanik mechanisch, d. h. nach dem (abstracten) Gesetz der Schwere wirkt, muß sie aus den über sie hinausliegenden Gebieten der Natur entlehnen. Sie kann sich der Schwerkraft immer nur entweder in einem Stoff oder in einem Körper bemächtigen.

Anm. 3. Empirisch gibt es nirgends weder Stoff für sich allein, der nicht zugleich Kraft wäre, noch Kraft für sich allein, die nicht zugleich Stoff wäre; in der Wirklichkeit sind beide immer nur in Einem gegeben: ganz wie es sich hier im Begriffe stellt. Dieses Eine ist das Element. Es ist die unmittelbare Geeintheit des Stoffs und der Kraft, beider rein als solcher. Das Element ist einerseits wesentlich Stoff; aber reiner, noch unkörperlicher Stoff; denn es ist schlechthin ohne Theile (und deshalb auch schlechthin untheilbar), schlechthin einfach. Andrerseits ist es wesentlich Kraft; denn es ist wesentlich wirksamer Stoff, agens. Und zwar sind im Element diese beiden, Stoff und Kraft, unmittelbar als Eins gesetzt, also erst auf nur äußerliche Weise. Die Kraft hat den flüssigen Stoff noch nicht wirklich durchdrungen mit ihrer Schwere, ihn noch nicht wirklich zum ste-

hen gebracht mit ihrem Druck, — der Stoff hat die Kraft noch nicht wirklich durchdrungen, sie noch nicht in sich eingesogen, sich noch nicht mit ihr gesättigt, sie sich noch nicht zugeeignet, so daß sie *in ihn hineinwirkt* (ihn organisirend), sondern im Element wirkt die Kraft noch *lediglich nach aussenhin*, auf Andres. Weil wesentlich Stoff ist das Element auch wesentlich noch ohne *feste* Form. Die Form, wie sie in der elementarischen Natur auftritt, ist noch durchaus Bewegung. Sie ist nur die schlechthin ruheloſe, bewegliche Gestalt des Fluidums, in welchem die Gestaltung in jedem Moment zugleich gesetzt und wieder aufgehoben wird, so daß ihre Position und ihre Negation miteinander in einem continuirlichen Kampfe liegen. (Sobald es zu einem wirklichen Bestimmtsein des elementarischen Stoffs durch die Form kommt, ist in ihm die Bewegung zum stehen gebracht, ist er — mehr oder minder *fester — Körper* geworden.) Das Element ist deshalb wesentlich flüßig. Der eigenthümliche Proceß der Stufe der elementarischen Natur ist der *chemische* Proceß.

Anm. 4. Erst von *dieser* Stufe der Schöpfung, der elementarischen Natur, an beginnen die *besonderen* Welten oder Schöpfungskreise. Für sie alle bilden die Aeonenwelt, der Aether und das Weltgebäude den nothwendigen Unterbau, und zwar den gemeinsamen.

§. 57. Die elementarische Natur differenzirt sich in sich selbst indem die in ihr unmittelbar geeinigten beiden Momente, der Stoff und die Kraft, sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Der durch die Kraft bestimmte Stoff ist der *Körper*, die durch den Stoff bestimmte Kraft ist die *Individuität* (oder die *Gestalt*). Die unmittelbare Einigung und mithin die Indifferenz beider ist die *mineralische Natur*.

Anm. 1. Zum *Körper* wird der Stoff vermöge der sich *vollendenden* Concretion der Atome, welche im Stoff nur erst begonnen hatte, ohne sich wirklich fixiren zu können. Im Körper ist die in dem *flüßigen* Stoff noch ruheloſe Bewegung zum stehen gebracht. Deshalb ist *Festigkeit* (*Cohäsion*) eine wesentliche Bestimmtheit des Körpers. Der Grad dieser Festigkeit ist ein verschiedener nach Maaßgabe dessen, wie der bestimmte Körper noch *bloßer* Körper ist oder schon

organisirter Körper. Der reine, bloße Körper (der aber empirisch nicht vorkommt,) ist schlechthin fest. In demselben Maaße, in welchem er im Uebergange zum Organismus begriffen ist, ist auch seine Festigkeit erweicht. Die Concretion der im Stoff als Fluidum verknüpften Atome geschieht nun dadurch, daß die Kraft den Stoff, mit dem sie vonhausaus nur äußerlich geeinigt ist, wirklich bestimmt, d. h. ihn unter ihre eigne Bestimmtheit setzt, und so ihn sich assimilirt. Es ist dieß näher ein Den Stoff durchdringen der Kraft, und zwar ein chemisches. Als attrahirende und repellirende Schwere (Druck) muß nämlich die Kraft auf den ihr unmittelbar geeinigten Stoff wirken, und zwar eben beides, attrahirend und repellirend, d. h. einerseits zersetzend, andrerseits verbindend, also chemisch. Sie zersetzt demnach einerseits den Stoff, seine absolute Einfachheit aufhebend und in eine Mehrheit von differenten Stoffen auflösend, aber so, daß sie ihn eben damit andrerseits zugleich reconstruirt durch die Verknüpfung dieser differenten Stoffe unter einander. So wird er zum Körper. Dieser ist eben der durch die ihm unmittelbar geeinigte Kraft wirklich bestimmte Stoff. Alle Körper sind Stoffe, aber näher durch die Kraft bestimmte Stoffe. Kein Körper entsteht auf mechanischem Wege, d. h. vermöge der Wirksamkeit der bloßen Schwere; nur auf dynamischem Wege, d. h. vermöge der Wirksamkeit der Schwere als Kraft entstehen die Körper. Die im Element bloß nach außenhin wirksame Kraft des Stoffes wendet sich jetzt diesem Stoff selbst zu, sie wendet sich also nach innen zu, in den Stoff selbst hinein, ihn chemisch umbildend. Diese Neubildung, welche der Stoff erfährt, kommt ihm so von aussen; die Kraft dringt ein in den Stoff. Die Bildung selbst aber ist ein Theilen und Verknüpfen der Theile. Es gehört deshalb zum Wesen des Körpers, Theile zu haben (und mithin auch theilbar zu sein), aber ebenso auch eine bestimmte Einheit dieser Theile, ein Ganzes zu sein. Der Körper ist schon ein Einzelding. Weil aber der Korporisationsproceß ein dem Stoff von aussenher kommender ist, so ist auch im bloßen Körper die Getheiltheit sowohl als die Einheit der Theile eine noch äußerliche. Die Theile setzen

ſtracte, die bloße, die ſchlechthin leere Zeit, die ſelbſt kein Daſein iſt, ſondern nur die leere Form des Daſeins*). Sie iſt das abſolut nichtreale, das ſchlechthin nichtige (weil ſchlechthin flüchtige, ſchlechthin nicht fixirbare,), ſich in ſich ſelbſt aufhebende (in ſich ſelbſt zuſammenbrechende) Sein. Dieſe reine Zeit iſt das reine, ſchlechthin abſtracte Nacheinander, die reine, bloße, d. h. ſchlechthin abſtracte Zahl, d. i. die Null; ſie iſt die abſolute (abſolut ruheloſe) Succeſſion, welche das Nacheinander, das ſie als Succeſſion ausdrücklich ſetzt, als abſolute Succeſſion nothwendig unmittelbar zugleich ebenſo ausdrücklich wieder ſchlechthin aufhebt. Die (reine) Materie iſt demzufolge in concreto einerſeits der (reine) Raum und andrerſeits die (reine) Zeit, aber beſtimmt als die abſolute Einheit beider, und zwar dieß als ſchlechthin unmittelbare. Wie dieſe beiden, Raum und Zeit, ſchlechthin unmittelbar in einander ſind, ſo daß der Raum nie anders gegeben iſt als unmittelbar zugleich mit der Zeit und die Zeit nie anders als unmittelbar zugleich mit dem Raum, das läßt ſich ſchon daran beobachten, daß man ſich den Raum nicht anders wirklich vorſtellen kann als mittelſt der Conſtruction eines Nacheinanders (womit die Vorſtellung der Zeit miteintritt,) von Raumelementen, d. h. Raumpunkten, und die Zeit nicht anders als mittelſt der Conſtruction eines Außereinanders (eine räumliche Beſtimmung) von Zeitelementen, d. h. Zeitpunkten (was wieder eine räumliche Vorſtellung iſt). Da dieſe primitiv geſetzte reine Materie ihrem eben entwickelten Begriff zufolge ſchlechthin leer iſt von jedem Inhalt, d. h. von jeder Beſtimmtheit, nach ihren beiden Seiten hin: ſo iſt ſie weſentlich unendliche Materie, oder näher unendlicher Raum und unendliche Zeit in abſoluter Einheit. Denn jede ihr geſetzte Grenze wäre ja unmittelbar zugleich eine Beſtimmtheit (ein Etwas) an ihr, welche eben ſchlechthin von ihr ausgeſchloſſen ſein ſoll. Ueberdieß könnte, wenn Gott, indem er mit ſeinem Ich (ſeiner Perſönlichkeit) unmittelbar zugleich ſein Nichtich denkt und ſetzt, dieſes als ein irgendwie begrenztes oder endliches dächte und ſetzte, dieß nur vermöge einer in ihm ſelbſt vorhandenen Grenze oder Endlichkeit geſchehn,

*) Nach Daub (Chr. Dogmat., II, S. 285,) iſt grade umgekehrt der Raum die allgemeine Bedingung des Daſeienden.

welche anzunehmen mit seiner Absolutheit in directem Widerspruch stehn würde. Nur wenn Gott selbst ein Quantum wäre, könnte er die reine Materie als ein Quantum denken und setzen. In dieser wesentlichen Unendlichkeit der primitiven reinen Materie liegt die reale Ursache der oben (§. 33) aus einem logischen Grunde geforderten Unendlichkeit der Schöpfung.

Anm. Die reine Materie und ebenso der reine Raum und die reine Zeit sind denkbar, aber schlechthin unvorstellbar. Deshalb sind sie dann auch nur auf rein negative Weise denkbar.

§. 45. Diese reine Materie ist es, in der Gott als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit im Verfolg des Schöpfungsprocesses sich sein Sein gibt. Sie, als die ursprüngliche*) Kreatur, bildet das letzte Substrat und die allgemeine Basis des gesammten Schöpfungsverlaufs, den allgemeinen Mutterschooß, aus welchem alles kreatürliche Sein überhaupt herausgeboren, das allgemeine Element, aus welchem es schöpferisch gezeugt wird. Denn der weitere Verlauf des schöpferischen Acts Gottes von hier aus ist wesentlich ein Denken und Setzen der Materie, und was Gott forthin schöpferisch denkt und setzt, das denkt und setzt er in ihr, wenn gleich weiterhin nicht mehr als reiner Materie. Zwar ist es wesentlich die Aufgabe der Schöpfung, die Materie als Geist (unter der Doppelbestimmtheit der Natur und der Persönlichkeit) zu setzen, d. h. sie als solche aufzuheben durch Hinausführung über sich selbst; aber nichts desto weniger bleibt doch unvermeidlich die ihr eigenthümliche Bestimmtheit der Grundtypus für die Form alles kreatürlichen Seins. Es ist dieß im Allgemeinen eben diejenige, die wir schon von früherher (§. 33) kennen, die Endlichkeit, die Bestimmtheit des Nichtseins an dem Sein. Diese Grundbestimmtheit behält die Kreatur in allen ihren Entwicklungen und Potenzirungen an sich, wie denn überhaupt bei jeder Entwicklung die Bestimmtheiten der früheren Stufen in die späteren wesentlich mitübergehen. Hier haben wir nun die Endlichkeit der Materie näher als ihre Räumlichkeit einerseits und ihre Zeitlichkeit andrerseits, beide in absoluter Einheit, kennen gelernt, und demnach bestimmt sich denn nun auch die der Kreatur bleibend

*) Erste können wir nicht sagen wegen der Anfangslosigkeit der Schöpfung.

anhaftende Endlichkeit näher als Räumlichkeit und Zeitlichkeit, nämlich in ihrer Einheit. Diese beiden, Räumlichkeit und Zeitlichkeit, sind die unabänderlichen Grundbestimmtheiten alles kreatürlichen Seins. Als von Gott in Raum und Zeit gedachte und gesetzte sind alle Kreaturen wesentlich unter den Formen des Raums und der Zeit, und zwar in ihrer Einheit. Als im Raum endliches Sein ist das kreatürliche Sein wesentlich getheiltes Sein, mithin eine Vielheit seiender einzelner Kreaturen*), welche neben einander sind**); als in der Zeit endliches Sein ist es wesentlich der Succession, dem Wechsel der Zustände unterworfenes, kurz veränderliches Sein, eine Succession von nach einander seienden Kreaturen, deren Sein selbst-wesentlich ein zeitlicher Proceß, eine Reihe von einander succedirenden Veränderungen ist. Diese Endlichkeit der Geschöpfe, welche ihnen von ihrem Ursprung aus der Materie her anhaftet, kann auch durch den Fortgang des Schöpfungsprozesses nicht aufgehoben werden, weil dieß nicht geschehen könnte ohne ihre Selbstheit, also ihr Sein selbst aufzuheben, da sie ja nur als einzelne, d. h. eben begrenzte, endliche, wirklich sind. Indem im Verlauf des Schöpfungsprocesses die Materie über sich selbst hinausgeführt wird, wird die Endlichkeit an den Kreaturen oder näher werden Raum und Zeit nicht an sich aufgehoben, sondern nur als Schranke werden sie aufgehoben. Eine Grenze bleiben auch für die vollendete Kreatur Raum und Zeit nach wie vor; aber sie sind für dieselbe jetzt eine übersteigliche Grenze. Auch an den Geist gewordenen Geschöpfen bleiben Raum und Zeit als die Formen ihres Seins; aber beschränkende Formen desselben haben sie zu sein aufgehört. Für den wirklichen Geist ist der Raum schlechthin durchdringlich geworden, die Zeit schlechthin beharrlich (nicht mehr flüchtig). In seiner

*) Da jedes dieser vielen kreatürlichen Einzelwesen eigenthümlich differente Bedingungen seiner Entstehung und seines Bestehens hat, so sind die vielen zugleich ungleiche, verschiedene.

**) Gott allerdings ist Einer, sein Sein ist unter der Form der Einheit gesetzt, — Er ist Alles in Einem; in seinem Sein gibt es keine Theile. Aber eben weil die Kreatur das Andre Gottes, weil sie Nicht-Gott ist, kann Gott sich in ihr sein Sein nur in einer Vielheit (und zwar einer unendlichen) von endlichen Geschöpfwesen geben, nur in einem getheilten Sein.

vollendeten Geistigkeit besitzt das Geschöpf allerdings ein (seiner bleibenden Successivität ungeachtet) endloses Sein; aber dieses a parte post endlose Sein ist nichts desto weniger a parte ante kein anfangsloses.

§. 46. Da so das göttliche Schaffen wesentlich ein Denken und Setzen in der Materie ist: so sind Raum und Zeit, und zwar in ihrer Einheit, ebenmäßig auch Bestimmtheiten der schöpferischen Wirksamkeit Gottes. Sie ist gleichfalls eine räumliche und zeitliche, d. h. eine sich im Raum vertheilende und in einem Zeitverlauf vollziehende, eine extensive und successive. Vgl. oben §. 31.

§. 47. Die reine Materie ist ein schlechtweg nur von Gott Gesetztes*), von ihr abwärts aber ist Gottes schöpferische Wirksamkeit kein bloßes Setzen der Kreatur mehr, sondern wesentlich Entwickelung derselben, also ein Setzen ihrer neuen Bildungen aus ihr selbst heraus vermöge eines ihr immanenten Processes. Von hier ab ist nämlich Gottes Denken und Setzen der Kreatur ein Denken und Setzen einer schon gegebenen Kreatur. Sein Denken und Setzen ist also ein Ein bereits gegebenes und zwar als bereits bestimmt gegebenes Sein denken und setzen. Indem Gott die besondre Bestimmtheit, welche ihm selbst als Geist eignet (Natur und Persönlichkeit), in der Kreatur bewirkt, thut er dieß dadurch, daß er sein Denken und Setzen auf das bereits vorhandene kreatürliche Sein richtet, dieses zum Object seines Denkens und Setzens macht, mithin durch die Vermittlung desselben. Dies heißt dann: er entwickelt die erst hervorzubringende Kreatur aus der bereits hervorgebrachten. So geschieht es zunächst mit der reinen Materie, und ebenso weiter fort mit jeder ihrer höheren Formationen bis zur höchsten hin. Demgemäß ist die Kreatur wesentlich eine Vielheit von verschiedenen Stufen kreatürlichen Seins, und zwar (da sie wesentlich Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist,) von schlechthin aus einander heraus erwachsenden Stufen, also ein schlechthin ununterbrochenes Continuum von sich immer höher erhebenden Bildungsformen, eine Kette von schlechthin in einander eingreifenden Gliedern. (Eben hierdurch ist sie Natur.)

*) Ebendeshalb ist sie auch noch nicht Natur.

Es liegt also in ihrem Begriff selbst, daß der Zusammenhang ihrer Glieder und der Fortschritt ihrer Stufen ein schlechthin stätiger ist. Einen Sprung kann es ihrem Begriff zufolge in der Stufenleiter ihrer Formationen nicht geben.*)

§. 48. Der nähere Hergang hierbei ist der folgende. Die schöpferische Wirksamkeit Gottes ist in ihrem Fortschreiten ein Erheben der jedesmal bereits gegebenen Kreatur zu einer höheren Formation. Diese Potenzirung bewirkt nun Gott dadurch, daß er die jedesmal schon erreichte höchste Stufe der Kreatur denkt und setzt, und zwar beides schlechthin in Einem. Nun ist aber Denken die Einheit des Urtheilens und des Begreifens, der Analysis und der Synthesis. (S. §. 161.) Etwas denken heißt einmal für unser Selbstbewußtsein die unmittelbare Einheit, d. i. die Einfachheit des gegebenen Denkobjects auflösen durch Beziehung der in ihr unmittelbar zusammengefaßten Unterschiede (Vorstellungen, Merkmale,) auf einander, wodurch sie, aus ihrer Ruhe heraus in Bewegung gesetzt, in unserm Bewußtsein sich gegenseitig bestimmen, und so, sich gegenseitig modifizirend, für dasselbe zu höheren Gedankenbestimmtheiten über sich selbst hinausgehen. Dieß ist eben das Urtheilen, das analytische und erste Moment des Denkens. Dazu gehört aber wesentlich auch noch ein zweites Moment. Etwas denken heißt nämlich für's andre die so entstandenen neuen einzelnen Gedankenbestimmtheiten wieder unmittelbar zusammenfassen in die Einheit unsers Selbstbewußtseins: was nur die andre Seite jenes ersteren Verfahrens ist, indem es sich von selbst daraus ergibt, daß die durch die Analysis auseinander gelösten einzelnen besondren Bestimmtheiten in unserm Bewußtsein vollständig gegenseitig auf einander bezogen werden. Dieß ist das Begreifen, das synthetische Moment des Denkens. Ebenso denkt nun auch Gott, indem er schafft, die jedesmal gegebene Kreatur. Zunächst löst er für sein Selbstbewußtsein die Einfachheit des unmittelbaren Gedankens von ihr auf, und läßt die in ihm unmittelbar zusammengefaßten, für sein Bewußtsein aber noch gegen einander fremden Gedankenbestimmtheiten gegen einander frei, d. h. er läßt sie sich gegenseitig bestimmen

*) Non datur saltus in natura rerum.

und sich so zu neuen höheren erheben. Allein sein Denken ist ja unmittelbar zugleich Setzen, und so ist denn sein Für sein Selbstbewußtsein die immannenten Unterschiede der gegebenen Kreatur in Bewegung setzen und so gegenseitig sich bestimmen und hierdurch sich zu neuen höheren Bestimmtheiten steigern lassen unmittelbar zugleich ein wirkliches Setzen dieser Unterschiede und dieser höheren Bestimmtheiten in und an der Kreatur selbst, also ein wirkliches einerseits Differenziren und andrerseits (ebenhiermit) Organisiren der Kreatur selbst in sich selbst. Sodann faßt aber Gott jene in dem Gedanken der gegebenen Kreatur neu hervorgebrochenen höheren Bestimmtheiten auch wieder unmittelbar für sein Selbstbewußtsein in die Einheit zusammen. Da nun auch hier sein Denken unmittelbar zugleich Setzen ist, so ist dieß sein Zusammenfassen der neu gewonnenen Bestimmungen des Gedankens der Kreatur in die Einheit für sein Selbstbewußtsein unmittelbar zugleich ein wirkliches Setzen dieser Einheit, Realisirung ihres Gedankens, also Setzen einer neuen höheren Formation oder Stufe der Kreatur, welche das Resultat der Differenzirung der früheren Stufe und somit Entwicklung aus derselben*) ist. Allein so lange die Kreatur durch eine solche Entwicklung aus sich selbst heraus noch nicht zu der der schöpferischen Idee wirklich vollkommen entsprechenden Bestimmtheit (d. h. zu wirklichem Geist unter der Doppelbestimmtheit der Natur und der Persönlichkeit) erhoben ist, kann die schöpferische Wirksamkeit Gottes bei keiner Kreaturstufe stehn bleiben. Jede neue höhere Stufe des geschöpflichen Seins, welche vermöge des beschriebenen göttlichen Denk- und Setzungsprocesses aus der früheren heraus entwickelt worden ist, wird vielmehr sofort selbst wieder Object des göttlichen Denkens und Setzens. Dazu treibt ihre innere Dialektik selbst mit Nothwendigkeit fort. In der neuen höheren Stufe sind nämlich allerdings die Bestimmtheiten, welche in der früheren nur erst unmittelbar zusammengefaßt waren, wirklich mit einander vermittelt, indem sie, sich gegenseitig bestimmend, in neue höhere Bestimmtheiten übergegangen sind; aber eben diese neuen höheren Bestimmtheiten selbst sind in ihr wieder nur erst auf

*) Im Begriff der Entwickelung liegt wesentlich dieß doppelte Moment, das der Analyse und das der Synthese. Vgl. J. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, II, S. 73—76.

unmittelbare Weise geeinigt, sie sind nur in ihrer Indifferenz gesetzt, und bedürfen noch einer wirklichen Vermittelung ihrer Einheit durch ein Sich gegenseitig bestimmen. Daher hebt Gott auch mit der neu gewonnenen Stufe wieder den nämlichen Proceß der Analysis und Synthesis an. Auch an ihr erneuert sich so derselbe schöpferische Entwicklungsproceß, durch den sie wieder über sich selbst hinausgetrieben wird, und selbst auch aus ihrem eignen Schooß eine noch höhere Stufe der Kreatur absetzt. Und so wiederholt es sich continuirlich von Stufe zu Stufe, bis die Kreatur, über eine Stufenreihe von sich stätig aus einander heraus entwickelnden Formationen hinweg, wirklich zu dem geworden ist, wozu sie durch die Schöpfung hinangeführt werden soll**). Wegen der Unendlichkeit der Schöpfung (vgl. §. 39) ist jedoch diese Vollendung der Kreatur nur als die Vollendung einer einzelnen besondren Kreatur- oder Weltsphäre zu denken, von welcher aus die Schöpfung sich in einer unendlichen organischen Reihe von neuen sich immer höher steigernden besondren Weltsphären weiter fortsetzt. Wir haben uns hier bestimmt auf die Eine besondre Kreatursphäre zu beschränken, der wir selbst angehören, auf die irdische. Von ihr insbesondre wird daher auch im Verfolg immer die Rede sein. Da alle einzelnen Schöpfungskreise nach demselben Gesetz construirt sind (§. 39), so dürfen wir ganz unbedenklich die in dem Begriff der Schöpfung überhaupt liegenden wesentlichen Bestimmungen ohne weiteres auch auf die irdische Schöpfung insbesondre beziehen.

Anm. Der dargelegte Begriff der Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes wird durch die empirische Beobachtung durchaus gerechtfertigt. Sie zeigt, wie in der Schöpfung durchgängig die höhere Stufe aus der Auflösung der nächst niederen hervorgeht, so daß diese immer das bedingende Substrat bildet bei der Erzeugung jener kraft der schöpferischen Einwirkung. Aus den chemisch zersetzten Elementen erhebt sich das Mineral, aus dem verwitterten Mineral die Pflanze, aus der

*) Wir begegnen uns hier vielfach mit Reiff, System der Willensbestimmungen, S. 148 f.

verwesten Pflanze das Thier. So erhebt sich auch letztlich aus dem in die Elemente zurücksinkenden materiellen Menschen der Geistesmensch, die Geisterwelt.

§. 49. Wiewohl der weitere Verlauf der Kreation von der ursprünglichen Setzung der reinen Materie abwärts ein stätiger Entwicklungsproceß der Kreatur aus sich selbst heraus ist, so ist er doch nichts desto weniger auch hinfort ein wirklicher Schöpfungsproceß. Denn bei jener Entwickelung der Kreatur in Gemäßheit der ihrem Begriff immanenten Dialektik liegt das causale Princip und der bewegende Impuls nicht in der Kreatur selbst, sondern lediglich in dem auf sie gerichteten setzenden Denken Gottes. Dieses allein ist auch forthin die weltschöpferische Causalität. Nur vermöge seiner Wirksamkeit entwickelt sich die Kreatur aus sich selbst heraus zu immer neuen immer höheren Stufen. Hiernach bestimmt sich der Begriff des fortgehenden göttlichen Schaffens (der creatio secunda) genauer. Nach der einen Seite, sofern es wesentlich Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist, ist es ein nicht absoluter Act. Allein auf der andern Seite ist es ja auch wieder wesentlich ein Aus der Kreatur etwas entwickeln, was in ihr an sich schlechterdings nicht enthalten ist, ein Aus ihr etwas schlechthin Neues heraussetzen, und zwar dies vermöge eines Acts, der Denken und Setzen schlechthin oder unmittelbar in Einem ist; und nach dieser Seite hin ist es ebenso bestimmt ein schlechthin unvermittelter, d. h. ein absoluter Act. Es ist also ein wesentlich zweiseitiger, ein gleich wesentlich nicht absoluter und absoluter Act, ein nicht rein absoluter Act, — ein nichtabsoluter Act, in dem wesentlich ein absoluter Act mitgesetzt ist. Die absolute Seite an dem Schaffen tritt am unmittelbarsten in seinem synthetischen Moment hervor, sofern es ja eben das unmittelbare Zusammenfassen der durch das analytische Moment hervorgetriebenen neuen höheren Bestimmtheiten der Kreatur in die Einheit ist, durch welche Ineinssetzung diese letzteren dann erst Dasein empfangen. Die durch dieses synthetische Moment producirten Formationen der Kreatur sind daher schlechthin neue kreatürliche Stufen, in denen schlechthinige Anfänge wesentlich neuer geschöpflicher Reihen hervorbrechen. Nach dieser Seite hin ist die Schöpfung

wesentlich ein Wunder (s. unten §. 540.). Bloße Entwickelung der Kreatur ist also das göttliche Schaffen abwärts von der primitiven Setzung der Materie keineswegs.

§. 50. Wenn die Welt kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes nur mittelst einer successiven (§. 46.) Entwicklung der Kreatur aus sich selbst heraus wird und ihrer Vollendung zur Geistigkeit entgegengeht, ihrer Idee aber nur als diese geistige adäquat ist (§. 34. 36.): so muß jede einzelne Weltsphäre bis zu ihrer Vollendung hin an sich betrachtet nicht bloß manichfache Unvollkommenheiten an sich haben, sondern auch als Ganzes unvollkommen sein. Aber diese Unvollkommenheit ist kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes in stätigem Aufgehobenwerden begriffen, und also ein nur provisorisches. Mit ihr besteht deshalb die vollständige relative Vollommenheit der Welt in jedem ihrer Punkte unbedingt zusammen.

Anm. Hierin liegt die einzige wirkliche Theodicee. Die Unvollkommenheiten unsrer irdischen Welt sollte man nicht läugnen wollen; aber ein noch nicht fertiges Werk kann nicht vollkommen sein. Wir stehen noch mitten drinn im Schöpfungsprozeß des irdischen Weltkreises: dies kann nicht nachdrücklich genug eingeschärft werden.

§. 51. Eben sofern die Schöpfung ein Entwicklungsproceß der Kreatur aus sich selbst heraus ist, ist nun auch das Product des Schöpfungsprocesses wesentlich eine Natur (s. §. 35). Alle Kreatur ist daher wesentlich eine Natur (auch das persönliche Geschöpf nicht ausgenommen).

§. 52. Die Scala der im Verlauf des Schöpfungsproceßes in jeder einzelnen Schöpfungssphäre successive hervortretenden Kreaturstufen ergibt sich, da die Schöpfung in dem angegebenen Sinne Entwicklung der primitiv von Gott gesetzten reinen Materie ist, einfach aus der Beobachtung der dem Begriff der Materie immanenten Dialektik. Wir haben sie hier wenigstens ihren alleräußersten Umrissen nach zu verzeichnen. Und zwar in bestimmter Beziehung auf unsre irdische Kreatursphäre.

§. 53. Die in dem Begriff der reinen Materie liegende innere Dialektik, vermöge welcher dieselbe kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes sofort über sich selbst hinausgeht, haben wir bereits

oben (§. 44.) aufgewiesen. Die reine Materie geht ihrem Begriff zufolge in Raum und Zeit als die ihr immanenten Bestimmtheiten auseinander, die aber zugleich wieder in unmittelbarer Einigung gesetzt sind in der Äonenwelt. Die Äonenwelt ist die Indifferenz von Raum und Zeit.

Anm. Der durchaus abstracte Begriff, der hier in Rede steht, ist genau derselbe, der Hebr. 1, 2 mit dem Ausdruck οἱ αἰῶνες bezeichnet wird. Es ist mit dieser Äonenwelt nicht irgend eine besondre Weltsphäre gemeint, nicht der bestimmte Raum- und Zeitäon eines einzelnen besondren Schöpfungskreises, sondern die schlechthin unendliche Raum- und Zeitsphäre des Universums, innerhalb welcher alle jene endlos vielen besondren Weltkreise sind, — jene Unendlichkeit, innerhalb welcher die Welt des Endlichen eine unendliche ist.

§. 54. Die Äonenwelt differenzirt sich in sich selbst, indem die in ihr unmittelbar geeinigten beiden Momente, Raum und Zeit, sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Der durch die Zeit bestimmte Raum ist die Ausdehnung, die durch den Raum bestimmte Zeit ist die Bewegung. Die unmittelbare Einigung und mithin die Indifferenz beider ist der Aether.

Anm. 1. Die Ausdehnung — nämlich die bloße, rein abstracte Ausdehnung — ist wesentlich nichts andres als der zeitlich bestimmte Raum, der Raum in der Succession, der Raum als ein Nacheinander. Das Nacheinander kann sich aber im Raume nur als ein Neben einander bestimmen. Die Zeit „verfließt", darum kommt durch sie, sofern sie den Raum bestimmt, in diesen, der an sich ein schlechthin Ruhendes ist, Fluß, d. h. eben Ausdehnung. Indem die Zeit den an sich völlig unterschiedslosen leeren Raum bestimmt, setzt sie in ihm das, was ihr eigenthümlicher Begriff ist, die Succession, ebendamit aber dann auch Discretion, Unterschied. Diese Ausdehnung ist jedoch eben als schlechthin abstracte eine noch durchaus richtungslose; es sind in ihr durchaus noch keine Dimensionen gesetzt. Näher ist dieser Proceß der Differenzirung des Raums durch die Zeit die Discretion

desselben in eine unendliche Vielheit von absoluten (d. h. mathematischen) Punkten, die zwar alle außer einander sind, aber auch bloß dieß oder dieß auf schlechthin abstracte Weise, d. h. so, daß sie in ihrer Discretion schlechterdings in keinem Verhältniß zu einander stehn. Durch diese Discretion des Raums kommt in die an sich schlechthin undurchdringliche Materie der Anfang der Durchdringlichkeit, in Wahrheit aber zunächst nur eine Zwischeneindringlichkeit.

Anm. 2. Die Bewegung ist die räumliche, die in die Räumlichkeit gesetzte, räumlich bestimmte Zeit, — die räumliche oder räumlich bestimmte Succession, — der Zeitverlauf als räumlicher (als im Raum verlaufender), der räumliche Wechsel, die räumliche Veränderung, — die Zeit als ein Nacheinander von (räumlichen) Punkten, d. h. Momenten (movimentum)*). Es kommt nämlich in den reinen Fluß der Zeit durch den sie bestimmenden Raum Oertlichkeit, womit dann eben Bewegung entsteht, die das Nacheinander im Verhältniß der Orte zu einander, die Veränderung des Orts ist. Diese Bewegung ist jedoch hier als rein abstracte, d. i. schlechthin richtungslose zu denken, also als reine Oscillation.

Anm. 3. Die unmittelbare Geeintheit von Ausdehnung und Bewegung, die Indifferenz beider ist der eigentliche Begriff dessen, was die Alten das Chaos nannten. Das Chaos ist beides, wirkliche Ausdehnung (nicht bloßer Raum) und wirkliche Bewegung (nicht bloße Zeit), aber so, daß beide nur erst rein äußerlich mit einander verbunden sind, und sich also gegen einander noch völlig fremd verhalten. Daher kommt es denn auch in dieser ihrer bloß äußeren Verknüpfung, aller Bewegung ungeachtet, schlechterdings noch zu keiner Organisation (zu keinem κόσμος). Die neuere Naturwissenschaft pflegt diesen Begriff als den des Aethers zu denken. Der einzige klare Begriff dieses Aethers scheint zu sein: der Raum in seiner absoluten Discretion in eine unendliche Vielheit von absoluten Raumpunkten als schlechthin

*) Daß die räumliche Bestimmtheit wesentlich im Begriff der Bewegung liegt, hebt auch Hegel ausdrücklich hervor. S. Logik, II, S. 152. Die Bewegung ist immer Bewegung von einem Orte zum andern.

bewegt, aber auf schlechthin abstracte Weise, d. h. ohne irgend welche Richtung, also als schlechthin oscillirend (flimmernd), — oder die schlechthin abstracte, d. h. richtungslose oder oscillirende Bewegung als räumliche, als Bewegung von gegen einander schlechthin discreten absoluten Raumpunkten.*)

§. 55. Der Aether differenzirt sich in sich selbst indem die in ihm unmittelbar geeinten beiden Momente, Ausdehnung und Bewegung, sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Die durch die Bewegung bestimmte Ausdehnung ist die Attraction und Repulsion, die Welt der Atome, — die durch die Ausdehnung bestimmte Bewegung ist die Schwere. Die unmittelbare Einigung und mithin die Indifferenz beider ist das Weltgebäude, die mechanische oder astronomische Natur.

Anm. 1. Indem wir die Ausdehnung als durch die Bewegung bestimmt denken, denken wir die in Bewegung gesetzte Ausdehnung, also die discrete Räumlichkeit als bewegte, — deutlicher: das Nebeneinander der unendlich vielen (mathematischen) Raumpunkte als ein bewegtes, d. h. den Ort veränderndes. Es entsteht sonach hiermit Ausdehnung in bestimmter Richtung. Durch die Bewegung kommen die discreten (mathematischen) Raumpunkte unter einander in ein Verhältniß; es entsteht eine unendliche Vielheit von in bestimmter Richtung bewegten discreten absoluten Raumpunkten. Da es sich hier um absolute (d. h. mathematische) Punkte handelt, also in jedem (mathematischen) Punkte eine Richtung der Ausdehnung gesetzt ist: so ist eben damit zugleich ein absolutes Sich in entgegengesetzter Richtung begegnen, d. h. eine absolute Collision der Richtungen der einzelnen discreten Raumpunkte gesetzt, d. i. ein absolutes, gleich wesentlich beides, Sich gegenseitig anziehen und Sich gegenseitig abstossen derselben, d. h. die Ausdehnung ist absolute Attraction und Repulsion geworden (ein absolutes Gewimmel), welche beide immer unablöslich zusammengehören. Concreter ausgedrückt ist die so durch die Bewegung bestimmte Ausdeh-

*) Ueber den Begriff des Aethers vgl. auch Hegels Leben von Rosenkranz, S. 113. 115 f.

nung die Welt der Atome. Denn das Atom ist eben der absolute Raumpunkt, aber bestimmt als bewegter. Der Begriff des Atoms ist demnach allerdings ein für die Physik schlechthin unentbehrlicher.

Anm. 2. Auf der andern Seite denken wir die Bewegung als durch die Ausdehnung bestimmt, also die in Ausdehnung gesetzte Bewegung. Dieß ist augenscheinlich die Schwere, die sich wesentlich durch den Fall äußert. Das Bestimmtwerden der Bewegung (der Veränderung des Orts) durch die Ausdehnung ist nämlich in concreto ein Gehemmt, aufgehalten, begrenzt werden der Bewegung. Dieß ist's aber eben, was wir den Fall nennen. Dieser ist die im Raum sich ausdehnende, die Ausdehnung erfüllende, kurz die ausgedehnte Bewegung. Daher dann die Schwere wesentlich durch den Raum gemessen wird, den der Fall durchläuft, und die Schwere überhaupt die gemessene Bewegung ist.

Anm. 3. Die unmittelbare Geeintheit der Attraction und Repulsion auf der einen Seite und der Schwere auf der andern ist die Gravitation, der Schwerproceß. Er ist nichts als das unmittelbare Zusammenwirken einerseits der Attraction und Repulsion und andrerseits der Schwere, das Gleichgewicht beider, — oder, was dasselbe ist, die Gravitation ist die Ausdehnung und die Bewegung im Gleichgewicht. Die reale Existenz dieser Gravitation ist die Welt des Mechanismus als solchen, d. i. die astronomische Natur, das Weltgebäude — oder richtiger Weltengebäude — rein als solches, noch ganz abgesehn von der concreten Beschaffenheit oder der concreten Materialität der in ihm durch die Gravitation zusammengehaltenen einzelnen Welten, der Complex mechanischer Gesetze, welche den Complex der einzelnen Welten, sie zusammenbindend, tragen. Dieß Weltgebäude ist die Welt der gravitirenden Materie, der Materie als durch die Gravitation bestimmter. Das Weltgebäude ist also schon vor den (es erfüllenden) Weltkörpern da.

§. 56. Das Weltgebäude differenzirt sich in sich selbst indem die in ihm unmittelbar geeinten beiden Momente, die Attraction und Repulsion einerseits und die Schwere andrerseits,

sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Die durch die Schwere bestimmte Attraction und Repulsion (oder die durch sie bestimmten Atome) ist der Stoff, die durch die Attraction und Repulsion bestimmte Schwere ist die Kraft. Die unmittelbare Einigung und mithin die Indifferenz beider ist die elementarische oder die chemische Natur.

Anm. 1. Die Entstehung des Stoffs beruht auf dem beginnenden, aber noch nicht wirklich erreichten Concresciren der bewegten discreten Raumpunkte, d. h. der Atome. Ihre Bewegung ist näher Attraction und Repulsion, aber eine solche, die es, weil sie eine absolute ist, zu keiner wirklichen Vereinigung, d. h. eben Concretion bringt. Indem nun diese attrahirende und repellirende Bewegung der Atome durch die Schwere, also durch die Bewegung als Fall, bestimmt wird, so wird sie einerseits ein Aneinanderfallen, ein Zusammenfallen der Atome, d. h. eben ein Concresciren derselben. Durch die Schwere bestimmt wird die sich anziehende und abstoßende Bewegung der Atome ein Sich zusammenballen derselben, Conglobation. So bilden sie eine Masse, welche eben der Stoff ist. Damit ist auch bereits die bestimmte Präformation der Gestaltung gegeben, in der Kugelform, d. i. der durch die Schwere allein, durch die reine Schwere bestimmten Gestalt. Sie ist aber doch nur eine bloße Präformation, ein bloßes Analogon der Gestalt (und damit auch der Individuität), noch nicht wirkliche Gestalt*) (und Individuität). Denn zur wirklichen Concretion kommt es hier andrerseits doch noch nicht. Indem nämlich die Attraction und Repulsion durch die Schwere bestimmt wird, wird sie nicht aufgehoben, vielmehr bleibt sie erhalten. Sie kommt nur unter die Potenz der Schwere, sie erhält nur die Form (im abstracte-

*) Die Kugel ist die Gestalt nur des Fluidums, z. B. der Erdatmosphäre, nicht des Erdkörpers. Und eben so gilt es auch von allen übrigen Weltkörpern, daß nicht sie selbst kugelförmig sind, sondern nur ihre Dunstkreise. Es versteht sich von selbst, daß wir hier nur von den natürlichen Gestalten der Naturkörper reden, nicht von den künstlichen.

sten Sinne des Worts) der Schwere, d. h. der ausgedehnten Bewegung. Dieß heißt näher: sie wird durch die Schwere zusammengefaßt, zusammengehalten oder deutlicher zur Continuität verknüpft. Eigentliche Cohäsion also eignet dem Stoff noch nicht, wohl aber Continuität. In concreto zeigt sich so der Stoff oder die Masse als das Fluidum. Die reine Masse ist daher wesentlich Fluidum*), und alle Stoffe sind Fluida. Die Flüssigkeit ist durchaus Attraction und Repulsion, die es in ihrer inneren Ruhelosigkeit zu keiner wirklichen Concretion bringt; aber ein absolutes Continuum dieser Attraction und Repulsion, und zwar dieß vermöge des sie bestimmenden Gesetzes der Schwere. Sie ist ein stetes Werden, aber unmittelbar zugleich auch wieder Vergehen der Concretion. Im Fluidum stehen daher zwar die einzelnen Atome vermöge der Schwere in absoluter Contiguität, aber nichts desto weniger noch als discrete, durchaus noch nicht als Theile. Ebendaher findet in ihm auch bereits der Uebergang zur Gestaltung (Individuation) statt, aber auch nur erst der bloße Uebergang zu ihr. In ihm sind wie Bestimmtheit und Unbestimmtheit überhaupt so insbesondre auch Gestalt und Gestaltlosigkeit unmittelbar in Einem gesetzt, mithin wie Bestimmbarkeit überhaupt so insbesondre auch Gestaltbarkeit. Näher ist in ihm bestimmt schon die Urgestalt präformirt, die Kugelgestalt; aber so, daß sie beides unmittelbar zugleich ist, gesetzt und aufgehoben. Alle Fluida sind stätig werdende und sich wieder auflösende Aggregate von stätig werdenden und sich wieder auflösenden Conglobationen von Atomen. Denn das Fluidum ist allerdings erfüllte und insofern bestimmte Ausdehnung, aber eine noch nicht fixirte erfüllte und bestimmte Ausdehnung. Ebendeshalb sind die Fluida auch stätig werdende und sich wieder auflösende Individuen oder Einzeldinge. Dem Gesagten zufolge liegt es im Begriff der Stoffe, ponderabel zu sein.

*) Es ist sehr verfehlt, wenn man die Masse als solche als feste Masse nimmt. Auch empirisch gibt es keine s. g. feste Masse, die nicht bestimmt Körper wäre.

Anm. 2. Denken wir die (reine) Schwere durch Attraction und Repulsion bestimmt, so denken wir den bloßen Fall als durch Anziehung und Abstoßung bestimmt, deutlicher: als an sich ziehende und von sich abstoßende Schwere. Dieß ist wesentlich der Begriff der Kraft. Die Kraft ist auf Andres wirksame Schwere, und zwar näher als es theils anziehend theils abstoßend. In dieser Doppelwirkung, welche sie ausübt, wirkt die Kraft mithin einerseits auflösend, zersetzend, überhaupt negativ, — andrerseits verbindend, zusammensetzend, überhaupt positiv. Jede Kraft ist so theils unter der negativen theils unter der positiven Bestimmtheit gesetzt, nämlich zugleich unter beiden Bestimmtheiten, in verschiedenen Beziehungen. (Polarität der Kräfte.) Mit der Kraft haben wir so den Bereich des Mechanismus überschritten, und sind in den Chemismus eingetreten. Innerhalb des reinen Mechanismus gibt es noch keine eigentlichen Kräfte, sondern nur die bloß uneigentlich Schwerkraft genannte Schwere. Die wirklichen Kräfte, mit denen die Mechanik mechanisch, d. h. nach dem (abstracten) Gesetz der Schwere wirkt, muß sie aus den über sie hinausliegenden Gebieten der Natur entlehnen. Sie kann sich der Schwerkraft immer nur entweder in einem Stoff oder in einem Körper bemächtigen.

Anm. 3. Empirisch gibt es nirgends weder Stoff für sich allein, der nicht zugleich Kraft wäre, noch Kraft für sich allein, die nicht zugleich Stoff wäre; in der Wirklichkeit sind beide immer nur in Einem gegeben: ganz wie es sich hier im Begriffe stellt. Dieses Eine ist das Element. Es ist die unmittelbare Geeintheit des Stoffs und der Kraft, beider rein als solcher. Das Element ist einerseits wesentlich Stoff; aber reiner, noch unkörperlicher Stoff; denn es ist schlechthin ohne Theile (und deshalb auch schlechthin untheilbar), schlechthin einfach. Andrerseits ist es wesentlich Kraft; denn es ist wesentlich wirksamer Stoff, agens. Und zwar sind im Element diese beiden, Stoff und Kraft, unmittelbar als Eins gesetzt, also erst auf nur äußerliche Weise. Die Kraft hat den flüssigen Stoff noch nicht wirklich durchdrungen mit ihrer Schwere, ihn noch nicht wirklich zum ste-

hen gebracht mit ihrem Druck, — der Stoff hat die Kraft noch nicht wirklich durchdrungen, sie noch nicht in sich eingesogen, sich noch nicht mit ihr gesättigt, sie sich noch nicht zugeeignet, so daß sie in ihn hineinwirkt (ihn organisirend), sondern im Element wirkt die Kraft noch lediglich nach aussenhin, auf Andres. Weil wesentlich Stoff ist das Element auch wesentlich noch ohne feste Form. Die Form, wie sie in der elementarischen Natur auftritt, ist noch durchaus Bewegung. Sie ist nur die schlechthin ruhelose, bewegliche Gestalt des Fluidums, in welchem die Gestaltung in jedem Moment zugleich gesetzt und wieder aufgehoben wird, so daß ihre Position und ihre Negation miteinander in einem continuirlichen Kampfe liegen. (Sobald es zu einem wirklichen Bestimmtsein des elementarischen Stoffs durch die Form kommt, ist in ihm die Bewegung zum stehen gebracht, ist er — mehr oder minder fester — Körper geworden.) Das Element ist deshalb wesentlich flüßig. Der eigenthümliche Proceß der Stufe der elementarischen Natur ist der chemische Proceß.

Anm. 4. Erst von dieser Stufe der Schöpfung, der elementarischen Natur, an beginnen die besonderen Welten oder Schöpfungskreise. Für sie alle bilden die Aeonenwelt, der Aether und das Weltgebäude den nothwendigen Unterbau, und zwar den gemeinsamen.

§. 57. Die elementarische Natur differenzirt sich in sich selbst indem die in ihr unmittelbar geeinigten beiden Momente, der Stoff und die Kraft, sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Der durch die Kraft bestimmte Stoff ist der Körper, die durch den Stoff bestimmte Kraft ist die Individuität (oder die Gestalt). Die unmittelbare Einigung und mithin die Indifferenz beider ist die mineralische Natur.

Anm. 1. Zum Körper wird der Stoff vermöge der sich vollendenden Concretion der Atome, welche im Stoff nur erst begonnen hatte, ohne sich wirklich fixiren zu können. Im Körper ist die in dem flüßigen Stoff noch ruhelose Bewegung zum stehen gebracht. Deshalb ist Festigkeit (Cohäsion) eine wesentliche Bestimmtheit des Körpers. Der Grad dieser Festigkeit ist ein verschiedener nach Maaßgabe dessen, wie der bestimmte Körper noch bloßer Körper ist oder schon

organisirter Körper. Der reine, bloße Körper (der aber empirisch nicht vorkommt,) ist schlechthin fest. In demselben Maaße, in welchem er im Uebergange zum Organismus begriffen ist, ist auch seine Festigkeit erweicht. Die Concretion der im Stoff als Fluidum verknüpften Atome geschieht nun dadurch, daß die Kraft den Stoff, mit dem sie vonhausaus nur äußerlich geeinigt ist, wirklich bestimmt, d. h. ihn unter ihre eigne Bestimmtheit setzt, und so ihn sich assimilirt. Es ist dieß näher ein Den Stoff durchdringen der Kraft, und zwar ein chemisches. Als attrahirende und repellirende Schwere (Druck) muß nämlich die Kraft auf den ihr unmittelbar geeinigten Stoff wirken, und zwar eben beides, attrahirend und repellirend, d. h. einerseits zersetzend, andrerseits verbindend, also chemisch. Sie zersetzt demnach einerseits den Stoff, seine absolute Einfachheit aufhebend und in eine Mehrheit von differenten Stoffen auflösend, aber so, daß sie ihn eben damit andrerseits zugleich reconstruirt durch die Verknüpfung dieser differenten Stoffe unter einander. So wird er zum Körper. Dieser ist eben der durch die ihm unmittelbar geeinigte Kraft wirklich bestimmte Stoff. Alle Körper sind Stoffe, aber näher durch die Kraft bestimmte Stoffe. Kein Körper entsteht auf mechanischem Wege, d. h. vermöge der Wirksamkeit der bloßen Schwere; nur auf dynamischem Wege, d. h. vermöge der Wirksamkeit der Schwere als Kraft entstehen die Körper. Die im Element bloß nach außenhin wirksame Kraft des Stoffes wendet sich jetzt diesem Stoff selbst zu, sie wendet sich also nach innen zu, in den Stoff selbst hinein, ihn chemisch umbildend. Diese Neubildung, welche der Stoff erfährt, kommt ihm so von aussen; die Kraft dringt ein in den Stoff. Die Bildung selbst aber ist ein Theilen und Verknüpfen der Theile. Es gehört deshalb zum Wesen des Körpers, Theile zu haben (und mithin auch theilbar zu sein), aber ebenso auch eine bestimmte Einheit dieser Theile, ein Ganzes zu sein. Der Körper ist schon ein Einzelding. Weil aber der Korporisationsproceß ein dem Stoff von aussenher kommender ist, so ist auch im bloßen Körper die Getheiltheit sowohl als die Einheit der Theile eine noch äußerliche. Die Theile setzen

bei ihm von aussen an. Im bloßen Körper sind die Theile neben- und aneinander, nicht ineinander; sie lassen sich daher auch (mechanisch) von einander loslösen, ohne daß der Körper zerstört wird. (Der kleinste Theil jedes Minerals bleibt immer noch ein Körper.) Der bloße Körper ist ein mechanisches Ganzes von Theilen, ein bloßes Aggregat. In concreto ist der Korporisationsproceß der Krystallisationsproceß. Der Krystall ist der primitive Körper. Alle Körper sind Krystalle; alle bloßen Körper sind bloße, reine Krystalle. Erst in demselben Verhältniß, in welchem der bloße Körper in den Organismus übergeht, wird an ihm auch die Krystallisation aufgehoben. Jenes Bestimmtwerden des Stoffs durch die ihm unmittelbar geeinigte Kraft ist eben der Krystallisationsproceß (ein rein chemischer Proceß), in welchem das Fluidum sich aus sich selbst zum Körper metamorphosirt. Alle Krystalle entstehen aus dem Fluidum, und zwar auf dynamischem Wege, und setzen von außen nach innen an. Ihre Formation erfolgt aber (ungeachtet nicht auf mechanischem Wege, sondern nur auf dynamischem, d. h. nicht vermöge der bloßen Schwere,) nach dem Gesetz der Schwere, nach mechanischen Gesetzen (die Krystalle sind mathematische Figuren,), indem die Krystallisation (d. h. die Korporisation überhaupt) wesentlich eben auf dem wirklichen bestimmenden Durchdringen der Kraft, d. h. der attrahirenden und repellirenden Schwere in den Stoff beruht.

Anm. 2. Die durch den Stoff bestimmte Kraft als stoffliche ist die (den Stoff) gestaltende und ebendamit zugleich individuirende Kraft. Das Durch den Stoff bestimmtwerden der Kraft besteht darin, daß die Kraft sich auf den Stoff beziehen, sich von ihm durchdringen, sich in ihrer Wirksamkeit von ihm aneignen, sich durch ihn spezificiren läßt. Sie wirkt also als attrahirende und repellirende Schwere in Gemäßheit der Beschaffenheit des Stoffs, mit welchem sie unmittelbar geeint ist, oder sie wirkt in diesem Stoff selbst (nicht, wie beim Körper, nur auf ihn,), als die eigne Kraft desselben, als seine eigne attrahirende und repellirende Schwere. Ebendamit aber gestaltet sie ihn, und zwar, was hierin schon mitliegt, zur Einheit, zum bestimmten

Einzelsein oder Einzelding, zum Individuum im weiteren Sinne des Worts. Wenn sie auf den (flüßigen) Stoff wirkend bloße, d. h. abstracte, an sich gestaltlose Cohäsion der Atome hervorbrachte: so bringt sie jetzt in ihm wirkend eine ihm selbst auf eigenthümliche Weise gemäße Cohäsion oder Verbindung der Atome unter einander hervor. Dieß ist eben die Gestalt, die erste Weise, in welcher die Individuität*) (Ungetheiltheit) auftritt, die Individuität rein als solche. Sie ist die dynamische Einheit der im Stoff nur mechanisch geeinigten Vielheit der Atome, die wirkliche Ungetheiltheit des in sich vielfachen. Jede Gestaltung setzt eine Kraft voraus, ist nur durch eine Kraft möglich; sie ist aber ebenso wesentlich auch dadurch bedingt, daß diese Kraft unter der Potenz eines Stoffs wirkt, der die Art und Weise ihrer Wirksamkeit bestimmt. Indem sie so von dem Stoff bestimmt wird, büßt sie ihren Character, Bewegung zu sein, ein, und gerinnt und erstarrt gleichsam, und wird so ein Fires, Gestalt. Auch empirisch ergibt sich die Gestaltung dadurch, daß die mit dem Stoff in Verbindung gesetzte Kraft in ihrer Wirkung auf ihn durch ihn selbst bestimmt wird. Daher ist die Gestalt der Körper nach Maaßgabe ihrer Stoffe eine verschiedene. Rein als solche ist die Gestalt die mathematische Figur. Da alles kreatürliche Sein an Raum und Zeit gebunden ist, so ist die Individuität wesentlich beides, räumliche, d. h. Totalität, und zeitliche, d. h. Continuität. — Wenn wir hier überall Individuität und Gestalt als synonym gebrauchen, so geschieht dieß deshalb, weil eben der Begriff der Individuität der volle Begriff der Gestalt ist, der Begriff der Gestalt, wie sie die nicht bloß äußere, sondern zugleich innere ist.

Anm. 3. Körper und Gestalt sind immer unmittelbar zusammen gegeben. Es gibt keinen Körper ohne Gestalt und Individuität, und es gibt Gestalt und Individuität nicht anders als an dem Körper. Es gibt kein (materielles) Einzelsein, das

*) Nicht zu verwechseln mit der Individualität, welche erst eine spätere Bestimmtheit ist.

nicht Körper wäre, was es übrigens sonst noch immer sein möge darüber hinaus. Nur am Körper läßt sich wirkliche Gestalt denken; denn sie setzt Theile voraus, die unter einander in einem räumlichen Verhältniß stehn. An dem in sich selbst schlechthin Einfachen und Theillosen läßt sie sich nicht denken. Ein mathematischer Punkt und ein Atom sind schlechthin gestaltlos. Erst mit der Krystallisation tritt die Gestalt hervor, d. h. mit der Korporisation. Daher ist der Körper auch wesentlich ein Individuum, ein einheitliches Ganzes. Diese unmittelbare Geeintheit des Körpers und der Individuität oder der Gestalt ist das Mineral. Dem Mineral ist beides wesentlich, daß es Körper ist und bestimmte Gestalt, bestimmt gestalteter Körper. In der Wirklichkeit gibt es gar keine anderen bloßen (d. h. anorganischen) Körper und gar keine andre bloße (d. h. unlebendige) Individuität und Gestalt als das Mineral. Beide, Körper und Individuität oder Gestalt, sind aber in dem Mineral nur erst unmittelbar, also auf nur erst äußere Weise in Eins gesetzt. Der Mineralkörper hat allerdings wesentlich Gestalt und Individuität, aber er ist nicht wesentlich Gestalt und Individuität. In demselben Maaße, in welchem das Mineral noch bloßes, d. h. noch durchaus unorganisirtes Mineral ist, hat es freilich wesentlich Gestalt und Individuität; aber welche Gestalt und Individuität es hat, das ist ihm völlig gleichgültig. Deshalb nämlich, weil es seine Gestalt und Individuität nur auswendig hat, indem ihm seine Bildung von aussen kommt (s. Anm. 1.). Seine Individuität und Gestalt kann daher beliebig verändert werden, ohne daß es aufhört, zu sein, was es ist. Und ebenso ist das Mineral wesentlich Körper, aber was für ein Körper, d. h. welches Körperquantum es ist, das ist ihm ganz gleichgültig; sein Quantum kann beliebig verändert werden ohne daß es selbst damit aufgehoben wird. In dem Mineral sind beide, Körper und Individuität einander noch ganz fremd, es findet noch gar keine Welchselwirkung zwischen ihnen statt; die Gestalt oder Individuität ist in ihm dem Körper durchaus noch nicht innerlich, und ebensowenig der Körper der Individuität oder Gestalt. Eben deshalb ist die mineralische Natur die starre und todte. Der eigenthümliche Proceß dieser

Stufe ist der Krystallisationsproceß, der Proceß der Erstarrung.

§. 58. Die mineralische Natur differenzirt sich in sich selbst indem die in ihr unmittelbar geeinigten beiden Momente, der Körper und die Individuität (oder die Gestalt), sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Der durch die Individuität (oder die Gestalt) bestimmte Körper ist der Organismus, die durch den Körper bestimmte Individuität (oder Gestalt) ist das Leben. Die unmittelbare Einigung und mithin die Indifferenz beider ist die vegetabilische Natur.

Anm. 1. Zunächst haben wir hier den Körper als durch die Individuität oder die Gestalt bestimmt zu denken. Unmittelbar geeint sind beide allerdings im Mineral; aber in diesem ist die Individuität nur erst äußerlich am Körper, sie ist ihm noch nicht innerlich, er ist noch nicht durch und durch auf sie bezogen, ihr gemäß bestimmt, seine Theile sind noch nicht von ihr durchdrungen und mit ihr gesättigt, sondern sie bilden nur erst ein bloß äußeres, ein bloß mechanisches Ganzes, ein Aggregat. Dieß wird nunmehr anders, indem die Individuität, die ja ihrer Grundbestimmtheit nach Kraft ist, den Körper auf wirksame Weise bestimmt. Sie bemeistert sich also des Körpers wirklich, sie theilt sich selbst, d. i. die Ungetheiltheit ihm wirklich mit, sie durchdringt ihn in der Vielheit seiner Theile, so daß sie diese zu einem wirklich untheilbaren (wiewohl nicht theillosen) Ganzen umbildet, indem sie dieselben ausnahmslos auf sich, auf diese absolute Einheit des bestimmten Einzelseins, bezieht, und dadurch auch untereinander jeden einzelnen Theil auf alle übrigen, und so alle unter einander verbindet. So kommt es in dem Körper zu einer inneren Einheit, bei der kein Theil mehr zufällig, für das Ganze entbehrlich und mithin von ihm ablößlich bleibt, sondern jeder Theil nothwendig auf das Ganze, eben damit aber auch auf jeden andern Theil, bezogen ist. Die Theile des Körpers sind jetzt nicht mehr neben und somit ausser einander, sondern in einander, und wie alle im Ganzen gesetzt sind, so ist auch das Ganze in jedem einzelnen Theile mitgesetzt. Es besteht unter ihnen das Verhältniß einer allgemeinen Wechselwirkung, so daß sie gegenseitig von einander Ursache und Wirkung sind.

Eben hierdurch verbinden sie sich unter einander zur Einheit eines wesentlichen Ganzen, zu einer inneren Totalität, und sind nun nicht mehr bloße Theile, sondern (vermöge ihrer Beziehung auf die Einheit) Glieder. Was sie jedes für sich sind, sind sie jetzt wesentlich durch ihre Beziehung auf das Ganze, und nur dadurch daß sie es im Ganzen sind. Jeder einzelne Theil ist jetzt durch die Idee des Ganzen bestimmt, seiner Stellung und seiner Function nach. Jedem wohnt aber auch die Individuität ein, und so ist er als Glied des Ganzen selbst wieder in sich selbst ein kleines Ganzes und gegen das Ganze relativ selbstständig. Wie die Theile nur durch das Ganze sind, und also jeder einzelne Theil nur durch alle übrigen ist, so ist auch das Ganze nur durch die Theile. Damit ist der Körper nun in einem höheren Sinne ein Einzelsein geworden, nämlich ein in sich selbst und durch sich selbst, also nicht mehr bloß äußerlich und zufällig, abgegrenztes Einzelsein. Der Organismus setzt deshalb von innen nach aussenhin an (im Gegensatz gegen den bloßen Körper), beides in seiner Entstehung und in seiner Erhaltung. Der Proceß durch den die Organisation bewirkt wird, kann der Natur der Sache nach nur der der Centralisation des mechanischen Aggregats von Theilen sein, welches den Körper bildet, — das vollständige Unterscheiden des Körpers in seine möglichen Unterschiede und das ebenso vollständige Aufeinanderbeziehen und dadurch in die Einheit zusammenfassen des so in ihm unterschiedenen. Eben indem sie seine Theile zu vollständiger Centralität ordnet gibt die Individuität dem Körper ihre eigne eigenthümliche Bestimmtheit, und vollendet zugleich sich selbst als Gestalt. Der diesen Proceß beherrschende Begriff aber ist der des Zwecks. Denn das die Theile in einheitlicher Weise gegenseitig auf einander beziehen ist in concreto ein sie teleologisch auf einander beziehen, wodurch sie dann eben für einander Zweck und Mittel, d. h. ja eben Werkzeug, Organ werden, und zwar gegenseitig. In dem Körper, wie er durch die Individuität bestimmt ist, ist sonach Alles für einander wechselseitig beides, Zweck und Mittel. Wie jeder einzelne Theil wesentlich Mittel ist für das Ganze, so ist auch das Ganze wesentlich Mittel für jeden einzelnen Theil,

und jeder einzelne Theil für alle übrigen. Ungeachtet alles Einzelne teleologisch auf das Ganze bezogen ist, ist doch zugleich jedes Einzelne, d. h. eben jedes Glied, Selbstzweck. Das Ineinander- und Durcheinandersein alles Einzelnen ist so wesentlich zugleich ein Füreinander- und Umeinanderwillensein desselben, und eben indem das Einzelsein so seinen Zweck in sich selbst hat oder Selbstzweck ist, ist es ein selbständiges und als solches erst Einzelsein im strengsten Sinne des Worts. Der Organismus ist der wirklich untheilbar einheitliche Körper (corpus revera individuum). Daher ist der Organisationsproceß nun auch der vollendete Gestaltungsproceß, und schlägt unmittelbar in diesen um. Der bloße Körper hat die Gestalt nur auswendig, der Organismus hat sie auch inwendig; in ihm ist nichts mehr bloßer (gestaltloser) Stoff. Durch die in der Organisation vollständig durchgeführte Gestaltung kommt in den Körper wirkliche Einheit. Der Organismus ist eben der durch und durch (nämlich teleologisch) gestaltete Körper. In der Organisation führt die Gestaltung, d. h. eben die Individuation, sich wirklich durch am Körper, und zwar nicht nur an ihm, sondern auch in ihm. Alles Organisiren ist als ein Unterscheiden und auf einander beziehen der Unterschiedenen behufs ihrer Zusammenfassung zur Einheit wesentlich ein Gestalten (ein Individuiren) des noch gestaltlosen. Eben durch die vollständige Durchführung der Gestaltung (der Individuation) in der Organisation kommt in die Vielheit und Mannichfaltigkeit der besondren Bestimmtheiten vollendete Einheit. Die vollendete Gestalt als solche ist der Organismus. Der bisher entwickelte Begriff des Organismus ist genau der allgemein anerkannte *). Nach der allgemein gültigen Ansicht ist das wesentliche Merkmal in dem Begriff des Organismus „das Wechselverhältniß seiner Bestandtheile unter einander und dadurch zu einer Totalität, die sich nicht als das Nebeneinander

*) Die am gründlichsten eingehende Entwickelung des Begriffs des Organismus ist immer noch die Kant's: Krit. der Urtheilskraft, §. 64—66, S. 241—250. (Bd. VII. der Werke nach Hartensteins Ausgabe, nach welcher wir Kant überall citiren.) Vgl. auch Hegel, Encyclopädie §. 336.

„eines Aggregats, sondern nur als das Ineinander eines Systems im strengsten Sinne begreifen läßt“ *). Der Organismus ist allgemein anerkanntermaßen ein System, „in welchem jedes Glied nicht bloßes Mittel, sondern zugleich Zweck für sich ist, und indem es zur Möglichkeit und vollendeten Darstellung des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen seiner Stelle und Function nach bestimmt ist“ **), „ein organisirtes Product der Natur mithin das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist“ ***). „Ein Organismus ist ein zweckmäßig in sich gegliedertes Wesen, dessen einzelne Thätigkeiten ein in sich übereinstimmendes Ganzes bilden, durch welches es sich selbst bestimmt und entwickelt, indem es aus dem Ganzen das Einzelne bildet und dieses wiederum für das Ganze aneignet“ ****). „Im Begriff des Organismus liegt der Gedanke der inneren Zweckmäßigkeit eines Naturproducts, die in den eigenthümlichen Functionen aller einzelnen Bestandtheile eine solche Beziehung derselben auf das Ganze erkennen läßt, vermöge deren die Einheit des individuellen Gesammtlebens eben nur in der eigenthümlichen Thätigkeit aller Organe sich erhält und fortsetzt“ †). In dem Organismus findet eine Entwicklung statt, „die von einem inneren Quellpunkte ausgehend, überall sich selbst voraussetzt, und zu der sich alle äußeren Potenzen nicht mehr als wirkliche Ursachen, sondern nur veranlassend, erregend, Nahrungsstoffe darbietend verhalten. Das organisch Lebendige hat ein selbständiges Princip in sich, und vermöge dieser seiner Selbstentwicklung duldet es nicht, daß irgend eine ihm von aussen kommende Bestimmung in seinem Lebenskreise etwas unmittelbar wirke, sondern es versenkt sie in seine innere Tiefe, um sie, verwandelt und seinem eigenthümlichen Wesen assimilirt, daraus neu hervorquellen zu lassen“ ††). „Der Organismus producirt sich fortwäh-

*) Hartenstein, die Grundbegriffe der eth. Wissenschaften, S. 291.
**) Kant, a. a. O., S. 247.
***) Ebendas., S. 248.
****) Vorländer, Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele, S. 495.
†) Hartenstein. a. a. O., S. 291.
††) Jul. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, II, S. 57.

rend selbst, producirt jedes einzelne seiner Glieder und Momente, wie er umgekehrt in seiner Totalität von jedem an seinem Ort mit producirt wird".*).

Anm. 2. Die andre Seite des hier in Rede stehenden Processes ist, daß der Körper die Individuität bestimmt. Hier haben wir uns also die Individuität (beides als Totalität und als Continuität des Einzelseins) als durch den Körper bestimmte zu denken, d. h. als durch den Körper selbst eigenthümlich modifizirte, mit der eigenthümlichen Bestimmtheit des Körpers selbst angethane, kurz als die wirklich körperliche, d. h. dynamisch-stoffliche, nicht bloß stoffliche. Da der Körper wesentlich ein Aggregat von vielen Theilen ist, so haben wir näher hier zu denken die wirkliche Individuität und Einheit des in sich getheilten, der vielen Theile. Was wir hier zu denken haben ist mithin eine mit sich selbst vermittelte Individuität, nämlich eine Individuität, die einerseits durch den sie bestimmenden Körper, weil er in sich getheilt ist, aufgehoben wird, andrerseits aber sich selbst aus diesem ihrem (continuirlichen) Aufgehobenwerden (continuirlich) neu setzt. Indem nämlich der Körper in seiner Getheiltheit die Individuität bestimmt, löst er sie auf, zertheilt er sie. Aber sein Sie bestimmen soll ja nicht als ein Sie aufheben gedacht werden; sie ist also zu denken als sich aus dieser ihrer Auflösung unmittelbar wieder herstellend. In dieser ihrer Restitution ist sie aber nicht mehr die abstracte unmittelbare, sondern die concrete mit sich selbst vermittelte, mit Einem Wort sie ist das Leben. Das Leben ist eben die wirklich körperliche, ebendamit aber zugleich die (vermöge des Körpers) sich selbst vermittelnde, also die (vermöge des Körpers) stätig sich selbst reproduzirende Individuität. Alles Leben entsteht dadurch, daß der Körper, also der dynamisch bestimmte Stoff, auf sich selbst wirksam wird, sich in sich selbst regt, in einen inneren chemischen Proceß übergeht (aber nicht unter der Potenz des bloßen Chemismus), und hierdurch an sich selbst die starre bloß äußerliche und mechanische Individuität oder Einheit und Gestalt auflöst, diese Individuität aber

*) Romang, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 213.

aus ihrer Auflösung sich (eben indem sie den Körper organisirt) wiederherstellt — als zugleich innere. Eben als so sich aus ihrer Auflösung unmittelbar wiederherstellende Individuität oder Gestalt ist das Leben*) die Einheit des Werdens und des Seins, so daß in dem Werden, welches die Einheit des Seins und des Nichtseins ist, das Nichtsein durch das mit ihm Eins seiende Sein aufgehoben ist. Sofern eben das Werden eins seiner wesentlichen Momente ist, liegt es in dem Begriff des Lebens, Proceß zu sein, Bewegung, aber aufgehobene, d. i. in sich selbst zurückkehrende, eine Diastole, die unmittelbar als solche zugleich Systole ist. Es ist wesentlich eine sich in eine Vielheit auflösende, aber eben hiermit unmittelbar zugleich in sich selbst wieder zurückkehrende Einheit (ein Sich negiren, das aber als solches unmittelbar zugleich ein Sich selbst affirmiren ist,) oder die harmonische Einheit der Gegensätze. Es ist das Werden eines Seins durch sich selbst; und eben deshalb ist in ihm das Sein mit dem Werden schlechthin Eins. Auch die Beziehung der Individuität sowohl als des Körpers zum Leben liegt schon für das gewöhnliche Bewußtsein offen zutage. Ohne Individuität gibt es kein Leben, aber ebenso auch keins ohne einen Körper; alles Leben ist ein körperliches, und das Leben ist die innigste Individuität des Seins. Das Leben ist die Individuität, welche die des Körpers selbst, die ihm selbst immanente ist. Bei ihm ist die alles bestimmende Kraft allein die innere, die des Körpers selbst. In dem Lebendigen bestimmt der Körper in allem sich selbst, und wird schlechterdings nicht unmittelbar durch ihm äußere Potenzen bestimmt (wie allerdings der Cadaver), sondern durch diese letzteren nur insofern als er sie unter seine eigne Potenz gebracht hat.

Anm. 3. Organismus und Leben sind immer unmittelbar mit einander gegeben. Es gibt in der Wirklichkeit nirgends anders

*) Nach der scharfsinnigen Bemerkung von Braniß (Geschichte der Philosophie seit Kant, I, S. 127,) ist es bei dem Leben ein characteristisches Moment, „daß lediglich die sich selbst bethätigende Form das Wirkliche ist, der Stoff aber nur gesetzt wird, um als das Nichtige aufgehoben zu werden."

einen Organismus als zusammen mit dem Leben und nirgends anders Leben als zusammen mit einem Organismus. Erst mit der Organisation zugleich tritt das Leben hervor in der kreatürlichen Natur. Die unmittelbare Geeintheit beider ist die vegetabilische Natur. Sie ist nichts als dieses beides, Organismus und Leben; aber eben nur erst in ihrer Indifferenz. Nur in ihr finden sich beide rein als solche. Der reine, bloße Organismus (d. h. der, welcher noch nicht Leib ist,) begegnet uns nur in der Pflanze, und ebenso nur in ihr das reine, bloße Leben (d. h. das, welches noch nicht Seele ist). In ihr aber treffen wir beide überall in unmittelbarer Einigung an. Allein eben auch nur in einer solchen noch schlechthin unmittelbaren, noch völlig unvermittelten und bloß äußerlichen Geeintheit. Sie haben sich in ihr durchaus noch nicht durchdrungen. Innerhalb des gesammten Pflanzenreichs gibt es nirgends weder einen belebten Organismus, einen wirklichen Lebensorganismus, noch ein organisirtes Leben. Leben und Organismus treten in ihm noch nirgends auseinander, so daß sie für einander da wären; sondern die Pflanze ist nur die reine Indifferenz beider. Ihr Organismus lebt, aber er bezieht sich nicht auf ein von ihm unterschiedenes Leben in ihr, dem er diente. Ihr Leben hat noch keine Werkzeuge, ungeachtet sie ein Organismus ist. Denn dieser ihr Organismus ist freilich ein Complex von Werkzeugen, aber nicht von Werkzeugen für ihr Leben, weil dieses noch nicht für sich da ist und in sich noch keinen Zweck hat, mithin auch noch kein Werkzeug gebrauchen kann. Daher stehen wir auch so leicht an, der Pflanzenwelt wirkliches Leben zuzuschreiben. Die vegetabilische Natur ist nicht mehr die todte, aber sie ist die noch schlafende.

§. 59. Die vegetabilische Natur differenzirt sich in sich selbst indem die in ihr unmittelbar geeinigten beiden Momente, der Organismus und das Leben, sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Der durch das Leben bestimmte Organismus ist der Leib, das durch den Organismus bestimmte Leben ist die Seele. Die Seele ist als das organisirte, d. h. teleologisch auf sich selbst bezogene Leben das bewußte und thä-

thige Leben, und zwar so, daß Bewußtsein und Thätigkeit in ihr in unmittelbarer Einigung und mithin in Indifferenz gesetzt sind. Das Bewußtsein ist aber auf dieser Stufe erst das bloße Bewußtsein (noch nicht Selbstbewußtsein) und die Thätigkeit erst die bloße Thätigkeit (noch nicht Selbstthätigkeit).

Anm. 1. Unsre Aufgabe ist hier nach der einen Seite hin, den Organismus als durch das Leben bestimmt zu denken, also den Organismus als belebten, als Werkzeug des Lebens. Der Organismus ist schon als solcher der teleologisch bestimmte, der werkzeugliche Körper; allein in der Pflanze ist er nur erst das Werkzeug der (abstracten) Individuität rein als solcher, nun aber wird er Werkzeug des Lebens, d. i. der (concreten) mit sich selbst vermittelten Individuität. Indem das Leben ihn bestimmt, ergreift es von ihm Besitz, macht es ihn zum Mittel, durch welches es sich mit sich selbst vermittelt, zum Mittel für seinen Zweck, zu einem Werkzeug, durch welches es wirkt. Seine Functionen sind so nicht mehr, wie in der Pflanze, bloß gesetzte oder bloße Processe, sondern sie sind zugleich setzende, nach aussenhin auf Andres gerichtete, sie sind zugleich Thätigkeiten. So bestimmt ist aber der Organismus der Leib, welcher eben wesentlich der belebte Organismus ist. Wie er wesentlich ein Product des Lebens ist, das liegt auch darin zutage, daß er sich nur durch einen Lebensproceß produciren läßt, nicht auf dem bloß dynamischen Wege, mittelst des chemischen Processes. Er kann nur gezeugt werden, — und zwar nur im Organismus durch das zur höchsten Intensität seiner Wirksamkeit in sich gesteigerte Leben.

Anm. 2. Auf der andern Seite ist das durch den Organismus bestimmte Leben die Seele. 1) Daß das Leben durch den Organismus bestimmt wird, heißt nämlich: es wird organisirt, d. i. es wird teleologisch in sich bestimmt, es wird auf sich selbst als Zweck bezogen. Das durch den Organismus bestimmte Leben ist das auf sich selbst als Zweck bezogene Leben. Hierin liegen nun wesentlich zwei besondre Momente, die zwar nothwendig zusammen

gehören, aber nichts desto weniger schlechterdings aus einander gehalten werden müssen. Als auf sich selbst als Zweck bezogenes ist das durch den Organismus bestimmte Leben zunächst überhaupt auf sich selbst bezogenes, deutlicher: für sich selbst gesetztes, kurz bewußtes Leben. Das durch den Organismus bestimmt werden oder das Organisirtwerden des Lebens ist dem Begriff des Organismus (§. 58, Anm. 1.) zufolge wesentlich ein Centralisirtwerden. Es wird in ihm durch den Organismus ein Mittelpunkt herausgeboren, und dieser ist eben das Bewußtsein. Der Organismus ist nämlich ein in sich mannichfaches, das Leben ein in sich einfaches; so ist denn die bestimmende Einwirkung jenes auf dieses ein Es in sich zerreißen, zersplittern wollen. Hiergegen reagirt das Leben, um sich selbst zu erhalten. Es kann diesen Widerstand nur dadurch leisten, daß es sich mit aller Macht in sich selbst zurückwirft. Hierdurch kann es nun freilich seine Zerspaltung durch den Organismus nicht hindern; wohl aber nimmt es sich dadurch aus dieser seiner Zerspaltung unmittelbar wieder in sich selbst zurück. Indem es also in sich selbst aufgelöst wird in eine Vielheit von besondren Momenten, centralisirt es diese zugleich, und stellt damit, sich vollständig in sich selbst concentrirend, seine ursprüngliche Einfachheit als concrete Einheit seiner in sich selbst wieder her. Eben hiermit ist es auf sich selbst bezogenes, bewußtes geworden. Dieß auf sich bezogene Leben ist aber fürs andre näher auf sich selbst als seinen Zweck bezogenes Leben, also nicht ruhendes, sondern wirksames, sich setzendes, kurz thätiges Leben. Eben jener in ihm hervorgearbeitete centrale Punkt ist wie ein Punkt des In sich selbst reflectirt werdens, so auch ein Punkt des Durch sich selbst gesetzt werdens des lebendigen Einzelseins, wie Bewußtsein so auch Thätigkeit. Das Leben wird sonach, indem es durch den Organismus bestimmt wird, näher bewußtes und thätiges Leben, d. h. aber mit Einem Wort Seele. Denn das seelische Leben ist eben wesentlich das bewußte und thätige. 2) Indem aber in dem durch den Organismus bestimmt werdenden Leben das Auf sich selbst bezogensein unmittelbar

ein teleologisch bestimmtes ist, so sind auch in der Seele (rein als solcher) Bewußtsein und Thätigkeit unmittelbar als Ein und derselbe Proceß gesetzt, also unmittelbar als Eins gesetzt, in völliger Indifferenz, und treten so noch gar nicht auseinander. 3.) Bewußtsein und Thätigkeit sind in dem kraft seines Durch den Organismus bestimmtseins seelischen Leben der Aufgabe gemäß ausdrücklich als in ihm durch den es bestimmenden Organismus, nicht durch es selbst, gesetzte zu denken, d. h. als bloßes Bewußtsein und bloße Thätigkeit, noch nicht Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit. Das Leben ist auf dieser Stufe zwar ein bewußtes, aber nur sofern es durch den Organismus bestimmt wird. Das Bewußtsein ist hier noch nicht ein von dem Leben (der Individuität) selbst gewirktes, sondern ein ihm nur angethanes (vonseiten des Organismus), — es ist noch nicht das Product einer in dem Leben selbst liegenden Causalität. Das Leben verhält sich daher nicht zugleich thätig, sondern nur leidentlich; es empfängt sein Bewußtsein nur von außen her. Es hat dasselbe nicht aus und durch sich selbst, sondern lediglich durch seinen Organismus. So ist sein Bewußtsein bloße Empfindung, Lebensempfindung. Und zwar unmittelbar nur Empfindung seines Organismus, mittelbar jedoch, nämlich vermöge der Affectionen, welche sein Organismus von der ihm äußeren Natur her empfängt, auch Empfindung dieser letzteren. Indem sich das Leben so in seinem Bewußtsein rein leidentlich verhält gegen den Organismus, und sich nicht selbst zum Bewußtsein bestimmt, ist dasselbe auch nicht Bewußtsein des Lebens von sich in seinem Unterschiede von seinem Organismus, sondern vielmehr Bewußtsein von sich in seiner Identität mit diesem, d. h. es ist noch nicht Selbstbewußtsein. Das Leben unterscheidet hier noch nicht sich selbst von seinem Bewußtsein oder näher von seiner Empfindung, sein Bewußtsein fällt mithin für dasselbe noch nicht auseinander in das subjective und das objective. Ebenso ist es mit der Thätigkeit. Auch sie ist hier noch nicht eine von dem Leben selbst aus einer in ihm selbst liegenden Causalität heraus gewirkte,

sondern eine ihm nur (vom Organismus) angethane, so daß es sich in ihr nicht zugleich thätig verhält, sondern nur leidentlich (eine nur leidentliche Thätigkeit ist kein innerer Widerspruch,), und seine Thätigkeit nur von außenher empfängt, nämlich lediglich durch seinen Organismus, sie also nicht aus und durch sich selbst hat. Es setzt wohl etwas außer sich, aber es selbst ist dabei nicht das setzende; nicht es selbst setzt, sondern nur der Organismus durch dasselbe. Seine Thätigkeit ist ein bloßes durch den Organismus getrieben werden. So ist sie bloßer Trieb, Lebenstrieb. Das das Leben treibende ist dabei unmittelbar sein Organismus, mittelbar aber (aus dem bereits vorhin gedachten Grunde) auch die ihm äußere Natur. Kurz die Thätigkeit des lebendigen Einzelwesens ist auf dieser Stufe noch nicht Selbstthätigkeit. 4) Dieses bloße Bewußtsein und diese bloße Thätigkeit, d. h. Empfindung und Trieb sind in unmittelbarer Einigung gesetzt. So sind sie die Begierde, welche, eben weil in ihr Bewußtsein und Thätigkeit oder näher Empfindung und Trieb schlechthin nicht auseinandertreten, beides ist, blind und zwingend.

Anm. 3. Die Seele ist nur eine nähere Bestimmtheit des Lebens überhaupt, daher auch in den Sprachen die Ausdrücke Leben und Seele so vielfach Synonyme sind. Die Seele ist wesentlich lebendige Individuität des Seins, aber in sich reflectirte (nicht: sich reflectirende) und auf sich selbst als ihren Zweck bezogene (nicht: sich beziehende) lebendige Individuität. Da der Organismus wesentlich Einheit einer in sich teleologisch verknüpften Vielheit von Elementen ist, so prägt er dem Leben, indem er es bestimmt, diese seine eigne eigenthümliche Bestimmtheit gleichfalls auf. Die Seele ist daher wesentlich, da ihre Grundbestimmtheit die der Kraft ist, Einheit einer centralisirten Vielheit von Seelenkräften.

Anm. 4. Genau auf die hier angegebene Weise finden wir den Stand der Dinge in dem bloßen Thiere, welches eben diese Stufe einnimmt. Das Thier hat eine Seele, aber noch kein Ich. Es hat allerdings Bewußtsein, aber noch kein Bewußtsein um sein Bewußtsein, d. h. kein Selbst-

bewußtsein. Im Thier hat das Leben Bewußtsein, aber nicht durch sich selbst, sondern nur durch seinen Organismus, und eben deshalb auch nur von (de) diesem, nicht von oder um sich selbst. Dem Bewußtsein des Thiers zufolge ist das Durch den Organismus bestimmt sein seines Lebens es selbst; die Bestimmtheit oder Zuständlichkeit seines Lebens ist der reine Reflex der Bestimmtheit oder Zuständlichkeit seines dasselbe bestimmenden Organismus. Sein Bewußtsein ist die bloße Lebensempfindung. Es tritt noch gar nicht bestimmt in das subjective und das objective auseinander. Von den Objecten seines Bewußtseins unterscheidet das Thier freilich sein Bewußtsein von denselben, aber sich selbst unterscheidet es nicht von seinem Bewußtsein von ihnen, sondern es identifizirt sich mit diesem Bewußtsein. Ebenso verhält es sich auch mit seiner Thätigkeit. Es hat allerdings Thätigkeit, es ist ein setzendes Einzelsein, aber es hat keine seine Thätigket setzende, also keine sich selbst setzende Thätigkeit, d. h. keine Selbstthätigkeit, sondern es wird nur getrieben in seiner Thätigkeit, es hat nur organische Triebe. Beide aber, Empfindung und Trieb sind in ihm unmittelbar geeinigt in der Begierde, welche eben die unmittelbare Einigung (Geeintheit) und mithin die Indifferenz der Empfindung und des Triebes ist. Die thierische Seele ist ganz Begierde.

§. 60. Leib und Seele in ihrer unmittelbaren Einigung und mithin in ihrer Indifferenz sind das Thier, nämlich das noch unentwickelte Thier, d. h. das Thier theils in seiner niedrigsten Formation auf der untersten Stufe des Thierreichs, auf welcher dieses sich eben erst aus dem Pflanzenreiche heraus erhebt, und das Thier nur erst den embryonischen Zustand des Thierlebens zu erschwingen vermag, — theils überhaupt (auch auf den höheren Stufen des Thierreichs) als embryonisches und beziehungsweise bis zur Vollendung seiner natürlichen Reife.

Anm. 1. Leib und Seele sind immer unmittelbar mit einander gegeben. Es gibt in der Wirklichkeit nirgends anders einen Leib als zusammen mit einer Seele und nirgends anders eine Seele als zusammen mit einem Leibe. In dem unentwickelten Thiere sind aber beide nur erst unmittelbar

und also bloß äußerlich geeinigt; es ist die bloße Indifferenz beider. Sie sind daher in ihm noch völlig in einander verflochten, ohne bestimmt auseinander zu treten, weshalb denn in ihm die Seele auch noch gar keine wirkliche Macht über den Leib hat. Bei den niedrigsten Zoophyten tritt die willkürliche Bewegung kaum erst hervor.

Anm. 2. Erst beim Thier, und dieß ist sehr bedeutungsvoll, heben sich die beiden Stufen, die seines unentwickelten und die seines entwickelten Seins von einander ab. Erst bei der thierischen Kreatur findet eine wirkliche Entwicklung ihres Seins statt, eine solche nämlich, die eine potenzirte Bestimmtheit ihres Seins zur Folge hat. Das mineralische Einzelsein hat überhaupt gar keine Entwickelungsgeschichte, das pflanzliche eine solche, die unmittelbar zugleich der Proceß seines Vergehens ist. Die Frucht ist wieder der Same. Indem die Pflanze ihre Reife erreicht geht sie ein, es sei nun Ein für allemal oder nur periodisch (alljährlich); in dem Zustand, zu welchem sie sich durch die Entwicklung zu ihrer Reife erhoben hat, vermag sie sich nicht zu erhalten. Erst das Thier hat ein in seiner Reife bestehendes Dasein; sein eigentliches Leben datirt sich erst von seiner Reife an, seine Entwicklung hat wirklich ein entwickeltes Sein desselben zum Resultat. Deshalb ist das entwickelte Thier wirklich eine neue und höhere Stufe im Vergleich mit dem unentwickelten.

§. 61. Die in dem unentwickelten Thiere nur erst unmittelbare Einigung des Leibes und der Seele, die bloße Indifferenz beider, löst sich wieder auf. Leib und Seele gehen aus einander, um sich, indem sie sich gegenseitig bestimmen, zu wirklicher Einheit zu vermitteln. Der Leib wird so der wahrhaft beseelte, die Seele die wahrhaft beleibte, d. h. mit Lebenswerkzeugen ausgestattete. Da aber der eine der beiden sich gegenseitig bestimmenden Factoren, die Seele, ein in sich selbst zweiseitiger ist, nämlich wesentlich Einheit von Bewußtsein und Thätigkeit: so ist das Product des Processes ihres Sich gegenseitig bestimmens wesentlich ein vierfältiges. Die Seele bestimmt den Leib und wird hinwiederum von ihm bestimmt theils und einerseits als

bewußte, d. h. als Bewußtsein, theils und andrerseits als thätige, d. h. als Thätigkeit. Der Leib, wie er durch die Seele als Bewußtsein bestimmt wird, ist der Sinn, wie er durch die Seele als Thätigkeit bestimmt wird, die Kraft; die Seele als Bewußtsein, wie sie durch den Leib bestimmt wird, ist die Empfindung, die Seele als Thätigkeit, wie sie durch den Leib bestimmt wird, der Trieb. Empfindung und Trieb waren allerdings bereits auf der vorigen Stufe vorhanden, aber sie sind doch jetzt etwas wesentlich Neues geworden. Vorhin waren sie nur im Thiere, sie waren noch nicht die Empfindung und der Trieb des Thieres selbst; jetzt aber empfindet das Thier die Empfindung, womit sie eben seine Empfindung wird, — und es wird vom Triebe getrieben, womit er eben sein Trieb wird. Die Empfindung ist jetzt wirklich seelische Empfindung, der Trieb wirklich seelischer Trieb.*) Sinn und Kraft sind ursprünglich Bestimmtheiten des Leibes, die ihm von der Seele herkommen; Empfindung und Trieb Bestimmtheiten der Seele, die ihr von dem Leibe herkommen. In dem Sinn und in der Kraft ist der Leib von der Seele abhängig, in der Empfindung und dem Triebe die Seele vom Leibe. Da die Seele, indem sie den Leib als Sinn und als Kraft bestimmt, hiermit selbst Sinn und Kraft wird, so sind die Sinne und die Kräfte theils leibliche (somatische) oder äußere, theils seelische (psychische) oder innere. Beide Reihen correspondiren einander, doch so, daß die leibliche Reihe die Unterlage abgibt für die seelische, weil ja die Seele selbst den Organismus zu ihrer causalen Basis hat. Die Empfindungen und die Triebe hingegen als Produkte des Leibes in der Seele können nur leiblich-seelische, nur äußerlich-innerliche sein. Indem so bei der unmittelbaren Einigung des Leibes und der Seele im unentwickelten Thiere zu den Empfindungen und den Trieben noch die Sinne und die Kräfte hinzukommen, vermitteln sich (durch die fortgesetzte schöpferische Wirksamkeit) Leib und Seele zu einer wirklichen, weil inneren, Einheit. Diese ist das entwickelte Thier.

*) Man kann sich hierbei an Nees von Esenbecks Unterscheidung zwischen der vegetativen Spontaneität der Bewegung und der sensibeln erinnern. S. Götting. Gel. Anzeigen, 1845, St. 24, S. 238.

Anm. Empfindung und Trieb sind bereits auch im unentwickelten Thiere vorhanden; indem jedoch zu ihnen im entwickelten Thiere Sinn und Kraft hinzukommen, und mittelst dieser in ihm das Verhältniß von Seele und Leib sich wesentlich modifizirt, und jene mit diesem relativ aus einandertritt, modifiziren auch sie sich wesentlich. Das Materielle der Empfindung und des Triebes findet sich auch schon in den Zoophyten, aber es fehlt in ihnen das Formelle derselben. Empfindung und Trieb sind in dem Zoophyten noch nicht die seinigen, sondern nur Phänomene an und in ihm. Als nichtseelischer reicht ja der „Trieb" soweit als es überhaupt Leben gibt.

§. 62. Als die wirkliche Einheit von Leib und Seele (als der beseelte Leib) ist das entwickelte Thier der vollendete Naturorganismus. In ihm hat die kreatürliche Natur, vermöge ihrer immer tieferen Differenzirung in sich selbst und Organisation, sich aus der Vielheit ihrer Bestimmtheiten wieder in die Einheit zurückgenommen und zur Totalität zusammengefaßt. Sie ist in ihm wirklich centralisirt, somit aber auch in sich abgeschlossen. Damit scheint sie zugleich ihre Grenze erreicht zu haben, über welche sie nicht hinausgehen kann.

Anm. Erst die wirkliche, vollständig vollzogene Einheit von Leib und Seele, der vollständig beseelte Leib ist der vollendete Naturorganismus überhaupt, nicht etwa schon der Leib für sich allein, der bloße Leib, auch nicht der nur erst unvollständig von der Seele durchdrungene und angeeignete Leib.

§. 63. Gleichwohl ist auch das entwickelte Thier an sich selbst betrachtet noch nicht ein in sich selbst schlechthin vollendetes kreatürliches Sein, so daß die schöpferische Wirksamkeit Gottes bei ihm keine Nöthigung mehr fände, ihr Werk weiter fortzuführen, und abschließend bei ihm stehn bleiben könnte. Die thierische Seele, auch die des entwickelten Thiers, ist nämlich augenscheinlich noch nicht die vollendete Seele, die ihrem eignen Begriff wirklich entsprechende. Denn in ihr fehlt die wahre Einheit noch. Sie ist dem Obigen (§. 59. 61.) zufolge in sich Zweiheit, Bewußtsein und Thätigkeit, die in ihr zwar geeinigt sind, aber nur erst auf unmittelbare und also

bloß äußerliche Weise, nur so, daß sie die bloße Indifferenz beider ist, und beide in ihr nur *an* und *neben* einander *zusammen* sind, aber noch nicht *in* einander sind, und mithin auch gar noch nicht bestimmt *auseinander treten*. Die *schlechthin punktuelle* Centralität, auf welche die schöpferische Wirksamkeit in dem kreatürlichen Sein mittelst der Organisation hinstrebt, der *wirkliche* Abschluß der kreatürlichen Natur in sich selbst ist mithin auch in dem entwickelten Thiere noch nicht erreicht, wie es vorhin (§. 62.) scheinen wollte, und der schöpferische Proceß kann auch bei ihm noch nicht stillstehn. Er muß sofort den weiteren Schritt thun, die in der Seele noch gesetzte Zweiheit von Bewußtsein und Thätigkeit zur wirklichen oder inneren Einheit zu vermitteln, indem er die unmittelbare Einigung beider auflöst und sie sich gegenseitig bestimmen läßt. Da die Seele wesentlich das Product der bestimmenden Einwirkung des Organismus auf das Leben, und ihre eigenthümliche Bestimmtheit mithin durch die eigenthümliche Bestimmtheit des Organismus, dem sie zugehört, bedingt ist: so kann diese Vermittelung sich nur mittelst einer noch über die hier gegebene Stufe hinaus spezifisch gesteigerten Differenzirung oder Organisation des lebendigen Organismus oder näher des beseelten Leibes vollziehen.

Anm. 1. Weil im Thiere überhaupt Bewußtsein und Thätigkeit noch unmittelbar geeint und also noch gar nicht für sich auseinander getreten sind, so ist auch im entwickelten Thiere das Bewußtsein der Thätigkeit noch nicht mächtig, d. h. die Thätigkeit noch keine bewußte, und die Thätigkeit des Bewußtseins noch nicht mächtig, d. h. das Bewußtsein noch kein thätiges. Im Thiere, auch im entwickelten, sind Empfindung und Trieb durchaus in einander, und ebenso Sinn und Kraft. Es hat nur triebmäßige Empfindungen und nur empfindungsmäßige Triebe, und ebenso nur kräftige Sinne und nur sinnliche Kräfte. Nur wenn in dem lebendigen Einzelsein Bewußtsein und Thätigkeit bestimmt auseinander fallen, können sie sich in ihm auf einander beziehen, und kann es also ein Bewußtsein desselben um seine Thätigkeit geben und eine Bethätigung seines Bewußtseins. Eben darauf beruht bei dem Menschen die Macht der Sebstbestim-

mung, daß in ihm Bewußtsein (als Selbstbewußtsein) und Thätigkeit (als Selbstthätigkeit) wirklich aus einander treten. Allein hierdurch wird in ihm die Motivation seiner Actionen möglich. Das Thier dagegen ist bewußt ohne Thätigkeit in seinem (nur passiven) Bewußtsein und thätig ohne Bewußtsein um seine Thätigkeit (die auf seiner Seite nur Passivität ist), d. h. es ist instinctmäßig*) bewußt und thätig. Bewußtsein und Thätigkeit sind in ihm noch gar nicht für einander da, ungeachtet sie in ihm schlechthin unmittelbar coincidiren; nämlich eben dieserhalb nicht. Sie müssen erst ihre unmittelbare Geeintheit, ihre Indifferenz auflösen, um für einander sein oder sich auf einander beziehen und sich dann zu innerer Einheit vermitteln zu können. Die thierische Seele ist so die nur träumende Natur.

Anm. 2. Nur im Thiere kommen Bewußtsein und Thätigkeit rein als solche (als nicht Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit) vor.

§. 64. Indem die thierische Seele sich in die in ihr unmittelbar geeinigte Zweiheit, Bewußtsein und Thätigkeit differenzirt, wird 1) auf der einen Seite das Bewußtsein durch die Thätigkeit bestimmt, damit aber erhebt es sich zum Selbstbewußtsein. Indem nämlich die Thätigkeit dem Bewußtsein ihre eigne eigenthümliche Bestimmtheit aufprägt, bestimmt sie es zum thätigen Bewußtsein, d. h. eben zum Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein der animalischen Seele ist jetzt nicht mehr, wie vorhin, ein bloß

*) Ueber den thierischen Instinct vgl. die Bemerkungen von Vatke, Die menschl. Freiheit, S. 240 f. Es ist hier in der animalischen Sphäre zwischen der über die Materie bereits hinausspielenden Seele und der materiellen Natur, mit der jene sich in unmittelbarer Einigung befindet, noch gar nicht zu einer Entgegensetzung gekommen. Das Thier befindet sich deshalb zwar völlig in der Macht der äußeren materiellen Natur, diese aber ist zugleich für dasselbe die es, als sich selbst, erhaltende, versorgende Macht. Es wird durch die Natur selbst gegen die äußere Natur geschützt. Vgl. auch Daub, Syst. d. theol. Moral, II, 1, S. 134 f., Drobisch, Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode (Leipz. 1842), S. 228 f., Vorländer, Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschl. Seele (Berlin, 1841), S. 154—159.

leidentlich bestimmtes, es ist nicht mehr ein bloß durch ein Andres (den Organismus) gesetztes; sondern es ist ein durch die eigne Thätigkeit der Seele selbst gesetztes, das *eigne* Bewußtsein derselben. Die Seele selbst ist sein Princip und deshalb auch beides, sein Subject und sein Object. Die Seele ist jetzt selbst bei ihrem Bewußtsein. Sie ist jetzt nicht mehr bloß auf sich selbst *bezogenes* (bezogen werdendes), sondern *sich selbst* auf sich selbst *beziehendes* Leben. Wenn auf der vorigen Stufe die bewußte Seele als ihre Wahrnehmungen oder Vorstellungen (beide im allerweitesten Sinne des Worts, denn s. unten §. 217, Anm. 2.) von dem Organismus, also nur von aussenher und in nur leidentlicher Weise empfangend gedacht wurde, so daß ihre wahrnehmende oder vorstellende Function nur die Wirkung der sie bestimmenden Einwirkung des Organismus war: so ist sie nunmehr zu denken als ihre Vorstellungen sich selbst bildend, aus einer in ihr selbst liegenden spontanen Causalität heraus. Hiermit aber wird sie — da die Function, kraft welcher Vorstellungen erzeugt werden, eben das Vorstellen ist, — gedacht als ihre Vorstellungen selbst vorstellend, mithin als sich selbst von ihren Vorstellungen unterscheidend (was bei dem Thier nicht der Fall ist, s. oben §. 59, Anm. 2 u. 4), d. h. als *selbstbewußte*. Das Bewußtsein fällt jetzt für sie in das subjective und das objective auseinander, aber so, daß beide wesentlich zugleich mit einander gesetzt sind. Das Bewußtsein ist jetzt Bewußtsein des Subjects von sich selbst in seinem Bewußtsein von seinen Objecten oder Bewußtsein des Subjects von seinen Objecten als wesentlich Bewußtsein desselben von sich selbst. Dieß aber ist eben das Selbstbewußtsein. Näher und in seiner wirklichen Realisirung und reinen Ausprägung ist das Selbstbewußtsein der *Verstand*. Als das *thätige* (active, nicht passive) Bewußtsein ist es wesentlich das *denkende* Bewußtsein, d. h. eben der Verstand. Denn das Denken ist wesentlich das *thätige*, das *spontane* Vorstellen. Wer *so* vorstellt, daß er seine Vorstellungen *selbst* setzt, über sie selbständig schaltet, der denkt.

Anm. Auch nach der allgemein gangbaren Vorstellungsweise ist das Denken eben das *spontane, autokratische* Vorstellen, die *absichtliche* und *freithätige* Manipulation (Analyse und Synthese) seiner Vorstellungen vonseiten des vorstellenden Subjects. Das Denken ist ja wesentlich ein in

sich reflectirtes Vorstellen, ein Uns unsre Vorstellungen vorstellen.

§. 65. 2) Auf der andern Seite wird die Thätigkeit durch das Bewußtsein bestimmt, damit aber erhebt sie sich zur *Selbstthätigkeit*. Indem nämlich das Bewußtsein der Thätigkeit seine eigne eigenthümliche Bestimmtheit aufprägt, bestimmt es sie zur *bewußten* Thätigkeit, d. h. eben zur Selbstthätigkeit. Sofern nunmehr ihre Thätigkeit eine bewußte ist, ist die animalische Seele in ihrer Thätigkeit nicht mehr, wie vorhin, eine bloß leidentlich bestimmte; ihre Thätigkeit ist nicht mehr eine bloß durch ein Andres (den Organismus) gesetzte, sondern sie ist eine durch sie (die Seele) selbst gesetzte, die *eigne* Thätigkeit derselben. Die Seele selbst ist ihr Princip und deshalb auch beides, ihr Subject und ihr Object. Sie geht vom Bewußtsein der Seele selbst aus, und diese ist somit einerseits selbst bei ihrer Thätigkeit, und setzt andrerseits durch diese wesentlich sich selbst. Die Seele ist jetzt nicht mehr bloß auf sich selbst als seinen Zweck *bezogenes* (bezogen werdendes), sondern *sich selbst* auf sich selbst als seinen Zweck *beziehendes* Leben. So aber ist die Thätigkeit eben Selbstthätigkeit. Näher und in ihrer wirklichen Realisirung und reinen Ausprägung ist die Selbstthätigkeit der *Wille*. Als die *bewußte* Thätigkeit ist sie wesentlich die *wollende* Thätigkeit, d. h. eben der Wille. Denn das Wollen ist wesentlich das *bewußte*, das *wissende* Setzen. Wer *so* setzt, daß er sich dessen bewußt ist, daß er setzt und was er setzt, wer bewußterweise ihm bewußtes setzt, der *will*. Nur wer *weis* was er will, *will* wirklich.

Anm. Der hier aufgestellte Begriff des Willens stimmt völlig zusammen mit der herkömmlichen Definition desselben, daß er sei „die Selbstbestimmung eines *intelligenten* Wesens zu einer Wirkung." Der Wille ist übrigens hier nach seinem *vollen* Begriff zu verstehen, als *wirksamer* Wille, so daß er das *Thun* ausdrücklich mit einschließt. *Dieser* Begriff des Willens findet sich auch anderwärts unbedingt anerkannt, z. B. bei *Schleiermacher* (Sämmtl. Werke, III. Abth., B. 2, S. 448) und *Hartenstein* (Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 29). Mit unsrer Begriffsbestimmung mag man überhaupt die von *Drobisch* (Empir. Psycholog., S. 246,) vergleichen: „Das *Wollen* ist zuvörderst eine Art

desjenigen Begehrens, das sich seines Gegenstandes bewußt ist: denn um zu wollen muß man wissen, was man will. Das eigenthümliche Merkmal desselben ist aber, daß es die Erlangung des Begehrten unbedingt voraussetzt. „Ich will" heißt soviel als „ich werde." Der Wille geht der That voraus, nicht aber als ein bloßes Vorzeichen, sondern als vorherbestimmender Urheber, welcher weis, daß jene in seiner Macht steht, daß er sie machen kann." Vgl. auch Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 96—98.

§. 66. Die Vermittelung des Bewußtseins und der Thätigkeit der Seele durch ihr gegenseitiges Sich bestimmen, nämlich zum Selbstbewußtsein oder Verstande und zur Selbstthätigkeit oder zum Willen, ist unmittelbar zugleich die unmittelbare Zusammenfassung dieser beiden letzteren. Diese unmittelbare Einigung oder diese Indifferenz des Selbstbewußtseins oder des Verstandes und der Selbstthätigkeit oder des Willens aber ist die Persönlichkeit. Indem in der animalischen Kreatur Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit zustande gekommen sind, ist in ihr ein Selbst, ein Ich, zustande gekommen, ein Subject, kurz Persönlichkeit. Es ist nämlich jetzt in dem animalischen Einzelsein nach seiner Totalität zu einem Sich auf sich selbst beziehen, zu einem Sich von sich selbst unterscheiden und sich selbst entgegensetzen gekommen, ohne welches es kein Ich gibt. Das Einzelsein unterscheidet sich als Ich von sich als Naturorganismus, d. i. als beseeltem Leibe, indem es eben hiermit zugleich sich als Ich selbst wieder mit sich als Naturorganismus (mit diesem als dem seinigen) zusammenschließt. Eben hierdurch ist es ein persönliches. Die Persönlichkeit, das Ich ist aber wesentlich nur als dieses beides, Selbstbewußtsein (Verstand) und Selbstthätigkeit (Wille), da jenes Sich auf sich selbst beziehn des Einzelseins in seiner Totalität nur aus der Wechselwirkung zwischen Bewußtsein und Thätigkeit resultirt, also nur aus einer Verselbstigung gleich sehr beider, des Bewußtseins und der Thätigkeit; und eben deshalb sind auch beide wesentlich unmittelbar mit einander gegeben, Selbstbewußtsein oder Verstand und Selbstthätigkeit oder Wille. Ihre Einheit in der Persönlichkeit ist aber unmittelbar (d. h. auf dieser Stufe) eben auch nur erst die unmittelbare und bloß äußere Einigung, die bloße Indifferenz derselben.

Anm. 1. Man kann also allerdings mit Schelling (in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit) sagen, die Persönlichkeit beruhe auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind.

Anm. 2. Ein Ich gibt es schlechterdings nur als dieses beides zusammen, als ein Ich bin mir bewußt (ich denke), und ein Ich will. Wo es kein Ich will gibt, da gibt es auch kein Ich bin mir bewußt (ich denke), und umgekehrt. Die Einheit dieser beiden ist eben das Ich, die Persönlichkeit.

§. 67. Werden Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit als in der Seele mit einander wirklich vermittelt und so in innerer und mithin wahrer Einheit gesetzt gedacht, so ist die selbstbewußte und selbstthätige, d. h. die persönliche Seele die mit sich selbst zu wahrer und innerer Einheit schlechthin vermittelte, ebendamit aber die vollendete Seele.

§. 68. Die Persönlichkeit ist wesentlich eine Bestimmtheit der Seele, sie tritt wesentlich nur an der Seele hervor, und gehört wesentlich ihr an; aber sie ist ebenso auch wesentlich eine sich von ihr ablösende und gegen sie selbständige Bestimmtheit der Seele. Sie kommt einerseits nicht anders zustande als an der Seele; aber indem sie an ihr zustande kommt, stellt sie sich andrerseits unmittelbar zugleich ihr gegenüber als von ihr unterschiedene und in sich relativ selbständige. Sie ist ursprünglich nur an der animalischen Seele, aber sie stößt diese ihre causale Basis sofort ab, indem sie sich in sich selbst erfaßt, und sich auf sich selbst stellt.

§. 69. Da die Persönlichkeit so wesentlich die Seele zu ihrer causalen Basis hat, an ihr aber nur vermöge einer spezifisch gesteigerten Organisation des lebendigen Organismus zustande kommt (§. 63): so ist sie ursprünglich nur das Product des vollendeten animalischen Naturorganismus, des thierischen beseelten Leibes in seiner Vollendung, und hat letztlich diesen zu ihrer wesentlichen causalen Basis. Sie ist also in ihrer Entstehung causaliter bedingt durch einen materiellen Organismus und ein materielles Leben in ihrem vollständigen Ineinandersein, durch einen lebendigen materiellen Naturorganismus in der Vollendung seiner Organisation, sonach überhaupt durch die Materie. Sie ist genetisch be-

trachtet und mithin ursprünglich nur das Resultat und Product der Materie in der Vollendung ihrer Organisation (durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes) zur Natur, und so nicht nur natürlicher, sondern bestimmt materieller Abkunft.

§. 70. An sich betrachtet ist dagegen die Persönlichkeit wesentlich ein nichtmaterielles und zwar näher ein übermaterielles Sein; denn sie ist wesentlich Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, also denkendes und wollendes Sein, Bestimmtheiten, welche der Materie als solcher schlechthin fremd sind. Sie ist wesentlich ein schlechthin Ideelles, als solches aber ist sie wesentlich ein Nichtmaterielles; denn die Materie ist ja ihrem Begriff selbst zufolge (§. 44) das Nichtideelle (wie auch das Nichtreale). Durch die Persönlichkeit und mit ihr ist der Gedanke als wirklich für sich seiender (das Ideelle als wirklich für sich seiendes) gegeben, und somit ist er überhaupt zuerst. Die Persönlichkeit, schon wie sie natürlich da ist als das Product des vollendeten thierischen Naturorganismus, geht wesentlich über den Begriff der Materie hinaus, und zwar nach der Seite des Geistes hin. Sie ist wesentlich ein wenigstens geistartiges geschöpfliches Sein, wenn gleich noch kein wirklich geistiges. (S. unten §. 99.)

§. 71. Die Persönlichkeit ist so eine durchaus überraschende, einer ganz neuen Ordnung des kreatürlichen Seins angehörige und ein neues Gebiet der Schöpfung ankündigende Erscheinung. Auf diesem Punkte der geschöpflichen Stufenleiter, wo die Persönlichkeit in ihr hervorbricht, sehen wir die Materie durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes wesentlich über sich selbst hinausgeführt. Die Materie hat hier ihr eignes Gegentheil aus sich selbst herausgeboren. Dieß nämlich infolge des stätig fortgeführten Differenzirungs- und damit zugleich Organisationsprocesses, vermöge dessen die göttliche Schöpferwirksamkeit dieselbe je länger desto vollständiger in sich selbst zersetzt und aufgelöst hat. War dieser schöpferi-Proceß im Allgemeinen bis zur Stufe der elementarischen Natur hin überwiegend ein Auflösungsproceß, so war er von dieser an überwiegend ein Verknüpfungs- und zwar näher ein Organisationsproceß, nämlich vermöge einer immer durchgreifenderen Centralisation der in ihre Unterschiede zersetzten Materie in dem materiellen Einzelsein. Durch diesen schöpferischen Proceß ist die Macht der

Materie überwunden. Die Materie hat aus sich selbst heraus ein kreatürliches Sein gebären müssen, das wesentlich über ihr steht, und dessen Princip und Gesetz wesentlich von dem ihrigen verschieden, ja dem ihrigen entgegengesetzt ist, und zwar als das unbedingt höhere. Die zum vollendeten thierischen Naturorganismus, d. h. zum vollendeten beseelten Leibe organisirte Materie setzt, indem sie ihre eignen organischen Lebensfunctionen vollbringt, kraft dieser innerhalb des Bereichs ihres Einzelseins selbst mit Nothwendigkeit ein Resultat und Product ab, in welchem ihre eigne wesentliche Bestimmtheit aufgehoben, ihr eigenthümliches wesentliches Princip unmittelbar neutralisirt ist, ein wesentlich nichtmaterielles und übermaterielles kreatürliches Sein, die Persönlichkeit.

§. 72. Wie so überhaupt auf der vollständig durchgeführten Organisation der Materie, so beruht die Persönlichkeit näher auf einer spezifischen Abschwächung und Temperatur des materiellen (oder sinnlichen) Lebens, in concreto der materiellen oder sinnlichen Empfindung und des materiellen oder sinnlichen Triebes, — eben vermöge der durchgreifenden Organisation. Durch diese ist in dem materiellen Einzelsein die Wirksamkeit des materiellen oder sinnlichen Princips in der Art herabgestimmt, daß der Strom der eignen Lebensbewegung des materiellen Naturorganismus nicht mehr ein genugsames Maaß von Gewalt besitzt, um in den centralen Punkt, welchen die schöpferische organisirende Wirksamkeit in ihm, und zwar näher in seiner Seele, eben kraft des vollständigen Zusammenwirkens seiner einzelnen organischen Functionen (also als das Product dieses Zusammenwirkens), herausgearbeitet hat, hineinzufluthen, und so continuirlich denselben, indem es ihn herstellt, unmittelbar zugleich auch wieder aufzuheben. Durch die fortgeführte Organisation ist in dem materiellen Einzelsein die Gewalt des materiellen oder sinnlichen Lebens, (näher der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes) in der Art gebrochen, daß das durch dasselbe gesetzte Ich sich gegen dasselbe auch behaupten und es von sich zurückhalten kann, so daß es nicht aus eigner Macht in das persönliche Centrum, es zerreissend, hineinbrechen, also weder das Selbstbewußtsein wieder auslöschen noch die Selbstthätigkeit wieder ersticken kann, — kurz es ist in ihm durch die fortgeführte Organisation die Autonomie seines materiellen Lebens eingeschläfert. Und eben darauf

beruht causaliter seine persönliche Bestimmtheit oder seine Persönlichkeit.

Anm. In dem unpersönlichen Thiere vermag die, allerdings auch in ihm angestrebte, seelische Lebenscentralität sich nicht in sich selbst zu behaupten, indem sie continuirlich von der übermächtigen Gewalt der materiellen oder sinnlichen Lebensbewegung turbirt und wieder obruirt wird.

§. 73. Wie im bloßen Thiere der Leib der Organismus der Seele ist, so ist im persönlichen Thiere Leib und Seele (genauer: Seele und Leib) oder der beseelte Leib der Naturorganismus der Persönlichkeit. Die Seele ist ihr innerer, der Leib ihr äußerer Organismus. Da die Persönlichkeit zu ihrem unmittelbaren causalen Substrat die Seele hat (§. 68), so bildet diese ihren unmittelbaren Organismus, und erst durch ihre Vermittelung hat sie auch an dem Leibe ein Instrument.

§. 74. Da die Persönlichkeit das Product des lebendigen Naturorganismus ist (§. 69.): so ist sie auch diesem adäquat. Die Persönlichkeit ist wesentlich wie ihr Naturorganismus, d. i. wie ihr beseelter Leib.

Anm. Dieser Satz gilt ebenmäßig von dem geistigen Menschen wie von dem natürlichen. Er ist ebenso richtig wie der umgekehrte: wie die Persönlichkeit so auch ihr Naturorganismus.

§. 75. Mit der Persönlichkeit des animalischen Geschöpfs ist in diesem wesentlich zugleich die Macht der Selbstbestimmung gegeben. Diese ist wesentlich durch folgende drei Momente bedingt, welche in dem Begriff des persönlichen Geschöpfs bereits alle mitgesetzt sind. 1) Durch das bestimmte Hervortreten eines Selbsts oder Ichs in dem Einzelsein, — dadurch, daß in demselben der centrale Punkt bestimmt heraustritt aus der Gesammtmasse der dasselbe constituirenden elementarischen Punkte, und sich bestimmt von diesen unterscheidet und ihnen entgegensetzt. Nur wo die Individuität und der Naturorganismus (der beseelte Leib) wirklich auseinander treten, und eben damit jene, sich von diesem unterscheidend, zum Ich wird, und sich als solches ihm entgegensetzt, ist Selbstbestimmung möglich. In der Persönlichkeit ist nun eben diese Unterscheidung vollzogen, und indem jene wesentlich ein nicht mehr materielles und ein übermaterielles ist (§. 71.), bleibt es auch nicht bei der bloßen Unterscheidung, sondern die Per-

sönlichkeit *setzt sich* als das Nichtmaterielle und übermaterielle ihrem Naturorganismus als einem materiellen auch ausdrücklich *entgegen*; mit ihm aber zugleich auch dem gesammten materiellen Naturganzen, welchem er als organischer Theil angehört. Indem in dem kreatürlichen Sein auf unsrer Stufe eine Zweiheit von heterogenen Principien hervorgebrochen ist, kommt es unmittelbar zugleich auch zur wirklichen Spannung eines Gegensatzes zwischen denselben. Uebrigens ist bei diesem Organismus, welchem die Persönlichkeit (bei der Selbstbestimmung) sich selbst entgegensetzt, nicht etwa bloß an den äußeren oder somatischen zu denken, sondern ebenso auch an den inneren oder psychischen.*) Vgl. §. 73. 2) Durch die, wenigstens relative, Unabhängigkeit des Ichs oder der Persönlichkeit von dem Naturorganismus. Indem die Persönlichkeit, nach ihren beiden wesentlichen Seiten (als Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit), von ihrem Naturorganismus, und durch Vermittelung desselben auch von der Aussenwelt, Einwirkungen erfährt und Eindrücke empfängt, welche sie zu Actionen sollicitiren, ist Selbstbestimmung nur insofern möglich, als die Persönlichkeit das Vermögen besitzt, sich gegen diese Affectionen und Sollicitationen — und zwar gegen sie *alle*, ohne Ausnahme, *entweder bejahend oder verneinend* (thuend oder unterlassend) zu verhalten. *Diese* Unabhängigkeit der Persönlichkeit von dem Organismus ist aber unmittelbar mit ihrem Zustandekommen selbst erreicht, ihrem Begriff zufolge. Das Ich liegt außerhalb des Bereichs der zwingenden Gewalt des materiellen Lebens, d. h. der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes; es ist für die Affectionen vonseiten dieser zugänglich, ja ihnen bloßgestellt, aber sie können keine es *schlechthin* bestimmende, d. h. es *zwingende* Einwirkung auf dasselbe ausüben. Der Grund davon liegt eben darin, daß auf dieser Stufe in dem kreatürlichen Einzelsein durch die durchgeführte Organisation die Macht des materiellen Lebens spezifisch abgeschwächt, die Wirksamkeit seines eigenthümlichen Princips eingeschläfert und somit seine Autonomie sistirt ist (§. 72.). Eben vermöge seiner vollendeten

*) Und (was jedoch hier nur erst vorgriffsweise bemerkt werden kann,) auch nicht bloß an den materiellen Naturorganismus, sondern ebenmäßig auch an den in der Vergeistigung begriffenen und resp. geistigen.

Organisation sind in ihm das Centrum und die centralisirte Masse, das Ich und der Naturorganismus, in wirkliches Gleichgewicht gesetzt, — das Maaß der Einwirkungen des beseelten Leibes auf den centralen Punkt, das Ich, und das der eigenen Intensität und Consistenz dieses letzteren halten sich das Gleichgewicht, — und eben nur indem dieses Gleichgewicht sich fixirt, entsteht wirklich ein Ich, eine Persönlichkeit, ein Centrum, das sich wirklich in sich selbst zu halten vermag gegen den Organismus. (Vgl. §. 72.). Betrifft dieser Punkt die negative Seite an der Macht der Selbstbestimmung, so ist sie nach ihrer positiven Seite 3) dadurch bedingt, daß dem Ich das Vermögen beiwohnt, seinerseits in wirksamer Weise auf den Naturorganismus bestimmend einzuwirken, auf den inneren psychischen zunächst und mittelst dieses auch auf den äußeren somatischen, und zwar von sich selbst aus, ihn als seinen Organismus, als sein Werkzeug zu gebrauchen, ihn zu Actionen (es seien nun rein psychische oder psychisch-somatische,) zu bestimmen. Auch diese Bedingung ist aber schon unmittelbar zugleich mitgegeben mit der Persönlichkeit, sofern diese ja wesentlich Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, also Spontaneität ist, und somit — nämlich unter der Voraussetzung eines ursprünglichen Gleichgewichts ihrer Potenz und der des Organismus — die über ihren Naturorganismus, der in sich selbstlos ist, übergreifende Macht. In dem persönlichen Einzelsein können von dem Ich Functionen seines Naturorganismus (kraft eines wirksamen Diesen bestimmens) ausgehn; es kann in ihm von dem Ich (der Persönlichkeit) ein Bewußtsein und eine Thätigkeit mittelst seines Naturorganismus ausgehn*). Vermöge des Besitzes dieser drei Bedingungen ist das persönliche Geschöpf wesentlich das sich selbst bestimmende, d. h. seine materielle Natur ist in die Macht seiner Persönlichkeit gegeben, — diese kann jene, wenn sie mit ihren Sollicitationen an sie herantritt, verneinend abweisen, und durch ein wirksames Sie bestimmen sie in ihren eigenen Dienst nehmen, sie ihr selbst (der

*) Vgl. hiermit Reiff, Ueber einige wichtige Punkte in der Philosophie (Tübingen, 1843), S. 14: „Der Wille kommt nur dem Wesen zu, das seine Natur zu seinem Objecte macht; die Naturwesen haben darum, aber auch nur darum, keinen Willen, weil sie ihre Natur nicht zu ihrem Objecte machen."

Persönlichkeit) gemäß bestimmen; aber sie kann freilich auch umgekehrt den Sollicitationen ihrer materiellen Natur nachgeben, sie bejahend, und, indem sie die eingeschläferte Wirksamkeit des eigenthümlichen Princips derselben, d. i. des materiellen oder sinnlichen Princips, selbst in ihr aufweckt, ihre Autonomie wieder bethätigen und sich von ihr bestimmen lassen.

Anm. 1. Die Macht der Selbstbestimmung, wie hier von ihr die Rede ist, ist noch nicht die wirkliche Freiheit, die erst ein Product des sittlichen Processes ist, weshalb ihr Begriff erst innerhalb der Ethik selbst (s. §. 158.) zur Erörterung gebracht werden kann; aber sie ist die nothwendige Grundbedingung und Grundlage aller wirklichen Freiheit. Wie die Macht der Selbstbestimmung hier auftritt, so ist sie zunächst nur die bloß formale Freiheit, das bloße psychologische Vermögen der Willkür, — wie Jul. Müller (Die christliche Lehre von der Sünde, I. (1. Ausg.), S. 385. vergl. S. 389 f.) sie definirt, „die Macht des Willens, sich durch seine eigne That seinen Inhalt zu setzen," oder, mit Kähler (Wissensch. Abriß der christl. Sittenlehre, I, S. 51.) zu reden, überhaupt „die Möglichkeit der Handlung." Sie beschränkt sich lediglich auf das Vermögen, in Ansehung jeder bestimmten einzelnen Sollicitation zum Handeln (sie komme nun von außerher oder von innenher) uns sowohl affirmativ (thuend) als negativ (unterlassend) zu verhalten; — freilich nicht etwa grade das eine wie das andre mit gleicher Leichtigkeit; aber doch, mit wie viel Schwierigkeit auch immer das eine, jedes von beiden. Diese primitive Macht der Selbstbestimmung in dem Menschen hat ihren Grund in dem Verhältniß seiner Persönlichkeit zu seiner materiellen Natur. Allerdings wird seine Persönlichkeit durch seine materielle Natur bestimmt, nämlich in der sinnlichen Empfindung und dem sinnlichen Triebe. Allein dieß ist nur die eine Seite des Verhältnisses, nach der andern hin wird ebenso auch seine materielle Natur durch seine Persönlichkeit bestimmt, und hierdurch steigert sich in ihm der bloß sinnliche Sinn zum Verstandessinn und die bloß sinnliche Kraft zur Willenskraft (S. unten §. 144.). Daher ist der Mensch nicht (wie das Thier) identisch mit seinen

Empfindungen und Trieben, sondern hat an seinem Verstandessinn und seiner Willenskraft eine Macht, sich einerseits unabhängig von seinen Empfindungen und Trieben (also von seiner materiellen Natur) rein aus sich selbst heraus, ohne vorangängige Sollicitation vonseiten der Empfindungen und der Triebe, und andrerseits sogar im Widerspruch mit ihnen zu bestimmen. Die von der Empfindung und dem Triebe ausgehende Sollicitation zum Handeln muß bei dem Menschen, ehe es zum Handeln kommen kann, erst noch vor dem Forum seiner Persönlichkeit erscheinen *). Selbst da, wo die Empfindung und der Trieb am vollständigsten und unmittelbarsten in ein ihnen entsprechendes Handeln (nämlich in ein wirkliches) ausschlagen, kann es nur vermöge der ausdrücklichen Consultation des Verstandes und der ausdrücklichen Decision des Willens, also überhaupt nur vermöge der ausdrücklichen Zustimmung der Persönlichkeit geschehen, d. h. eben nur vermöge der Selbstbestimmung des Menschen. Die so in dem Wesen des persönlichen Geschöpfs begründete rein formale Freiheit ist an sich lediglich die Macht dieses letzteren oder hier bestimmt des Menschen, sich selbst zu bestimmen, nach eigner Entscheidung; eine Richtung dieser Selbstbestimmung, sei es nun auf das Gute oder auf das Böse, liegt in ihr an sich noch gar nicht. An sich enthält sie durchaus keinen hinreichenden Grund zu einer bestimmten Richtung und einem bestimmten Inhalt der Selbstentscheidung **). Sie muß durchaus als Wahlfreiheit, als liberum arbitrium gedacht werden; denn nur dadurch haben wir die Macht uns selbst zu bestimmen oder selbst die Entscheidung für unser Handeln zu treffen, daß außer der Bestimmtheit, die dieses wirklich nimmt, für dasselbe auch noch eine andere möglich ist ***). Aber zum

*) Vgl. auch die treffenden (übrigens deterministisch gemeinten) Bemerkungen von Arthur Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik (Frankf. a. M. 1841.), S. 33—37.

**) Es ist deßhalb, wie J. Müller, a. a. O., I. S. 454—457. d. 1. A., ausführt, eine unstatthafte Begriffsbestimmung der Freiheit, wenn sie als „das Vermögen des Guten und des Bösen" definirt wird.

***) Vgl. J. Müller, a. a. O., I, S. 393. 1. A.

Begriff dieser Wahl gehört keineswegs etwa ein Schwanken des Wählenden zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten *). Diese formale Freiheit ist die schlechthin unerläßliche Voraussetzung der realen und wahren Freiheit, und nur auf der Basis jener kann diese zu Stande kommen **); denn nur sofern uns die Macht der Selbstbestimmung beiwohnt, können wir unser Sein selbst setzen. Die formale Freiheit, die Willkür, ist die Form, unter welcher die Freiheit in der Kreatur ursprünglich hervortaucht. Und ebenso geht sie auch nie unter in der realen Freiheit ***). Diese formale Freiheit greift der

*) S. J. Müller, a. a. O., I, S. 393—395. d. 1. A. Es heißt hier S. 394: „Wenn diese formale Freiheit nur insofern vorhanden ist als noch ein Andres möglich ist außer dem, was wirklich geschieht, so gehört doch nicht nothwendig zu ihr, daß dem sich entschließenden Subject diese andern Möglichkeiten jedesmal in's Bewußtsein getreten sein müssen. Es ist vollkommen genug, daß sie objectiv da sind, und es kann die Freiheit in der Selbstbestimmung nicht im mindesten verringern, wenn der rasche Entschluß, die begeisterte Hingebung jeden Gedanken daran zurückdrängt."

**) Auch Fichte (Sittenlehre, S. 199—204.) betont dieß auf's stärkste, daß es ohne Willkür keinen Willen gibt. Ebenso Vatke, Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 70. f. 72. 152. 154. f. 169—172. 270. u. s. w. Es ist vollkommen wahr, was J. Müller, a. a. O., I, S. 387. bemerkt: „Die mit der Nothwendigkeit identische Freiheit hat zu ihrer wesentlichen Voraussetzung eine mit der Nothwendigkeit nicht identische Freiheit." Und: „Die formale Freiheit hat nicht bloß die reale zu ihrem Zwecke, sondern die reale Freiheit hat auch die formale zu ihrer wesentlichen Voraussetzung und Bedingung; jene kann nicht anders zu Stande kommen im persönlichen Geschöpf als so, daß von dieser ausgegangen wird."

***) Auch in dieser Beziehung eignen wir uns die Sätze Jul. Müller's a. a. O., I, S. 388. f. d. 1. A., mit voller Zustimmung an: „Ueberhaupt geht das, was das eigentliche Wesen der formalen Freiheit als solcher ist, die Macht der Selbstentscheidung, niemals unter in der realen Freiheit der Kreatur, sondern wird darin, gereinigt von jeder Empfänglichkeit für Verkehrung, erhalten und bestätigt als die ewige Form der realen Freiheit, wodurch diese eben nur Geist und Freiheit ist. Der heilige Wille ist vollkommene Entschiedenheit, aber nicht als ein passives Abhängigsein von seiner eigenen Vergangenheit, von seiner früheren Selbstentscheidung, sondern als immer sich erneuernde That, wodurch die eigne Vergangenheit stätig bejaht und alles Schwanken

Determinismus, sofern er der bloß psychologische*) ist, vergebens an. Denn es bleibt eine unverrückbare Erfahrungsthatsache für jeden, daß er sich in Ansehung jedes einzelnen (wirklich) sittlichen Acts in seinem Leben in der Möglichkeit befand, ihn auch zu unterlassen. Mehr hat die Freiheitslehre dem psychologischen Determinismus gegenüber nicht zu behaupten; diese Behauptung aber läßt sich nicht mit dem Argument über dem Haufen werfen, daß alles nothwendig sei, was einen zureichenden Grund habe, wie doch unbestreitbar jede sittliche Action. Denn das rein logische Gesetz vom zureichenden Grunde hat mit einem nöthigenden Causalzusammenhange so wenig gemein, daß es sich vielmehr über alles, was ist, überhaupt erstreckt, auch über das Zufällige**). Nur dadurch kann dieser Determinismus sich in den Schein der Unwiderleglichkeit hüllen, daß er den wirklichen Stand des Streits verwirrt, und sich so stellt, als wolle von den Gegnern eine absolute Macht der Selbstbestimmung für den Menschen in Anspruch genommen werden, was keines Verständigen Meinung sein kann. Die reine Wahlfreiheit, das liberum arbitrium indifferentiae oder aequilibrii ist allerdings eine leere Fiction; als „Vermögen des absoluten Anfangs einer Handlung"***) kommt die Macht der Selbstbestimmung nirgends vor. Eine solche

---

und Zweifeln schlechthin ausgeschlossen wird. Die innere Nothwendigkeit, mit der diese gewordene Freiheit identisch ist, und die wir, weil sie nur insofern für das Subject und in dem Subject vorhanden, als sie von ihm selbst gesetzt ist, die positive nennen dürfen, bewahrt immerdar ihren durchaus eigenthümlichen Character, und kann niemals zur physischen oder metaphysischen Nothwendigkeit erstarren, wiewohl ihr in der vollendeten Heiligkeit in Beziehung auf die Bewahrung des Guten dieselbe Sicherheit und Untrüglichkeit beiwohnt, wie jenen andern Arten der Nothwendigkeit."

*) Unter den neuesten Vorkämpfern für diesen Determinismus ist wohl der bedeutendste Schopenhauer, theils in dem vorhin erwähnten Buche, theils in seiner Hauptschrift: Die Welt als Wille und Vorstellung. 2. Aufl., Leipzig 1844, 2 Bände.

**) S. darüber die Erörterung Vatke's, a. a. O., S. 263. 306. ff.

***) Wie v. Ammon die Freiheit definirt: Handbuch der christl. Sittenlehre, I, S. 111.

absolute Wahlfreiheit, kraft der das persönliche Wesen sich mit derselben Leichtigkeit zu entgegengesetzten Handlungen zu bestimmen vermöchte, könnte nur in den absoluten Anfangspunkt seiner sittlichen Entwicklung fallen, der, weil hierbei alles durch unmerkliche Uebergänge hindurchgeht, eine bloße Voraussetzung bleibt*). In der Wirklichkeit ist das menschliche Handeln allerdings allemal prädeterminirt, nämlich durch den jedesmaligen sittlichen Zustand des Handelnden; aber nie unbedingt. Auf jeden bestimmten Entschluß übt in der That die schon vorhandene sittliche Bestimmtheit des sich entschließenden Subjects einen bestimmenden Einfluß aus; aber nur einen es relativ, nicht absolut, bestimmenden, keinen an sich entscheidenden. Bei jeder Selbstbestimmung ist die sich bestimmende individuelle Persönlichkeit durch ihren Naturorganismus (im allerweitesten Sinne dieses Worts) — nämlich durch die eigenthümliche Beschaffenheit, welche er in Folge der bisherigen sittlichen Entwickelung des Individuums an sich hat, — schon zumvoraus mitbestimmt; aber eben auch nur mitbestimmt, also nur relative prädeterminirt. Denn sie kann ja ihre Function auch auf diesen ihren Naturorganismus in seiner jedesmaligen sittlichen Bestimmtheit selbst richten, und ihn anders bestimmen oder umbilden. Sie ist ihm gegenüber zwar nicht absolut selbständig (dieß ist sie nur sofern sie denselben selbst gesetzt hat, als geistigen,); aber eben so wenig ist sie schlechthin abhängig von ihm. Sich enger anschließend an die allgemeiner gangbaren Begriffsbestimmungen entwickelt Jul. Müller (a. a. O., I, S. 496 f. d. 1. A. oder 2. A. II, S. 77—79.) den Sachverhalt in der hier fraglichen Beziehung folgendermaßen sehr klar: „Die sittliche Entwickelung des Menschen ist nicht ein einmaliges, sondern ein fortgehendes Sichselbstbestimmen durch Freiheit. Der Wille ist auf jedem Punkte dieser Entwickelung, den ersten ausgenommen, mit Herbart zu reden, schon characterisirt, aber im irdischen Leben niemals vollständig, sondern er characterisirt sich noch immer weiter. Und zwar kommen diese weiteren Bestimmungen, die er sich gibt, ihrer wirklichen Verursachung

*) Vgl. Vatke, a. a. O., S. 265.

nach, nicht aus der Bestimmtheit, die er schon hat, — denn so wenig diese wirkungslos ist in der sittlichen Entwickelung, so kann doch das eigentlich fortschreitende in derselben nicht ihr Product sein, — sondern aus ihm, wiefern er beziehungsweise noch ein unbestimmter ist, die Macht, sich in dieser Beziehung ursprünglich aus sich selbst zu bestimmen. Wir werden demnach in aller sittlichen Entwickelung zwei Momente zu unterscheiden haben, die Momente des Zustandes und der That. Wer die sittliche Entwickelung nur als ein Aggregat von lauter einzelnen Handlungen ansieht, so daß es niemals zu einem bestimmten sittlichen Zustande kommt, oder daß dieser Zustand doch ohne Folge und Einfluß bleibt auf das weitere Handeln des Subjects, der zerstört den Begriff der Entwickelung; aber nicht minder der, welcher den bestimmten Zustand überall als das Ursprüngliche, das Prius, und jede sittliche That, jeden sittlichen Entschluß lediglich als dessen nothwendige Folge und Offenbarung betrachtet. Vielmehr kommt zuerst dem Zustande selbst nur insofern Name und Dignität eines sittlichen zu, als er zu seiner Wurzel die That hat, diese als rein innerliche gefaßt, als freie Hinwendung zu — oder Abwendung von einem bestimmten Moment im Inhalt des sittlichen Bewußtseins, als Aufnahme desselben in die innerste Gesinnung oder Verschließung des Herzens dagegen. Durch solche innere Entscheidungen, in denen Bewußtsein und Thatkraft sich auf einem einzelnen Punkte zusammendrängt, wird ein beharrender Zustand, ein Hang begründet; der Wille hat sich damit eine bestimmte Richtung gegeben, aus welcher denn, wenn die erforderlichen Veranlassungen eintreten, ganze Reihen von einzelnen Handlungen und Unterlassungen abfolgen. Aber keineswegs ist nun alles folgende Handeln von sittlicher Qualität ein bloßes Ergebniß des so gewordenen Zustands, sondern theils vermag eine gewaltige neue Grundentscheidung, ausgehend von dem noch immerfort strömenden Quell der Freiheit, sich zwischen jene Reihen zu drängen, und die schon entstandenen Willensrichtungen zu modifiziren, theils kommt das innere Leben in seiner fortschreitenden Entwicklung mit immer neuen, für das Subject noch relativ unbestimmten Gebieten in Beziehung, und wird

dadurch zu neuen Lebensentscheidungen aufgefordert." In demselben Maaße freilich, in welchem die sittliche Entwicklung des persönlichen Wesens sich in die Abnormität verirrt, schwindet seine formale Freiheit zusammen, und die absolute Vollendung seiner sittlichen Abnormität muß zugleich als die vollständige Vernichtung derselben gedacht werden; allein so lange es in ihm noch irgend ein Minimum von Entwicklung gibt, ist auch in ihm die formale Freiheit noch nicht absolut aufgehoben. Mit dem liberum arbitrium, wie wir es fassen, kann ein wirkliches Unvermögen zum Guten sehr füglich zusammenbestehen; denn auch bei diesem bleibt ja dem persönlichen Geschöpf immer noch in jedem concreten Momente die Wahl offen zwischen dem Das Böse wollen und thun *wollen* und dem *Nicht wollen* das Böse wollen und thun, zwischen der *Zustimmung* zu der bösen Willensregung und dem *Kampfe* wider sie. Vgl. §. 501. Von einer andern Seite her bestreitet der *religiöse Determinismus* die menschliche Freiheit. Er hält es für unvereinbar mit der Absolutheit Gottes, ihm gegenüber dem Menschen die Macht der Selbstbestimmung beizulegen. Aber damit erklärt er nur überhaupt den Begriff des *persönlichen* Geschöpfs für unmöglich. Daß Gott an sich auch über die Selbstbestimmung des Menschen unbedingt Macht hat, das steht freilich ohne weiteres fest; ebenso sehr aber auch, daß Gott nach der von ihm selbst geordneten Weise seines Verhältnisses zur persönlichen Kreatur seine unbedingte Macht über den Menschen nur in *dem* Maaße bethätigt, in welchem sie die Selbstbestimmung desselben nicht aufhebt. Darin liegt so wenig eine Beschränkung der Absolutheit Gottes, daß vielmehr, mit Jul. *Müller**) zu reden, auch das wesentlich mit zu ihr gehört, „daß Gott die in ihm liegende absolute Causalität wahrhaft in seiner Macht hat, und nicht überall nach ihrer Absolutheit wirken *muß*." Für uns versteht sich jene Selbstbeschränkung (wenn man diesen in der That schielenden Ausdruck einmal gebrauchen will,) Gottes dem Menschen gegenüber ohnehin völlig von selbst, nachdem

*) A. a. O., I, S. 350. 1. A. (vgl. 2. A., II, S. 261 f.).

wir in dem Schaffen überhaupt Ein für allemal ein Verzichten Gottes auf seine rein absolute Wirksamkeit ad extra erkannt haben (S. oben §. 31.). Vollends vom christlichen Bewußtsein aus kann gar nicht anders geurtheilt werden. Denn, wie abermals J. Müller*) bemerkt, soll der Begriff der menschlichen Freiheit die Macht haben, „die Verursachung des Bösen von Gott fern zu halten und die schlechthin gültige Wahrheit des Schuldbewußtseins zu erhärten," „so muß dem Moment der Selbständigkeit in der Freiheit des menschlichen Willens auch in Beziehung auf Gott irgend eine Realität zukommen". Fügen wir hinzu was derselbe Verfasser**) eben so schön wie wahr sagt: „Die Macht in Gott verträgt jede Schranke, die der heilige Wille der Liebe ihrem Wirken setzt."

Anm. 2. Wo es sich um die Frage nach der kreatürlichen Freiheit handelt, stelle man nur vor allem die Gegensätze richtig. Der Freiheit steht nämlich der Zwang entgegen (nicht etwa die Nothwendigkeit) — und der Nothwendigkeit die Zufälligkeit. Freiheit und Nothwendigkeit bilden also gar keinen Gegensatz und schließen sich gar nicht aus.

Anm. 3. Darin hat Reuter***) sehr richtig gesehn, wenn er die Lehre von der Freiheit nicht in der Ethik selbst abgehandelt haben will, sondern in der sie vorbereitenden Einleitung. Nämlich was die Lehre von der bloß formellen Freiheit, von der bloßen psychologischen Macht der Selbstbestimmung angeht hat dieß seine Richtigkeit; die Erörterung der wirklichen oder realen Freiheit hingegen kann nur in der Ethik selbst ihre Stelle finden.

§. 76. Wenn der Persönlichkeit wesentlich Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, damit aber auch Selbstbestimmung eignet: so ist das persönliche Geschöpf als nicht mehr bloß gedachtes und gesetztes, sondern selbst denkendes und setzendes Sein wesentlich nicht mehr Natur, sondern über diese hinausgegangen. Andrerseits aber ist seine Persönlichkeit

*) A. a. O., I, S. 373. d. 1. A.

**) A. a. O., II, S. 262. 2. A.

***) A. a. O., S. 604. 623 ff.

wesentlich nur an seiner Natur und, ungeachtet sie auch wieder die diese bestimmende Macht ist (§. 75.), wesentlich ihr Product. So ist es denn in dem persönlichen Geschöpf zu dem Einssein der kreatürlichen Natur und der kreatürlichen Persönlichkeit in ihrer Wechselwirkung gekommen, wie es durch den Begriff der Schöpfung (s. §. 35. 36.) gefordert ist.

Anm. Auf dem Punkte der Schöpfung, wo das persönliche Geschöpf hervorgeboren wird, ist die Kreatur beides, in der vollständigen Besonderung und Mannichfaltigkeit ihrer Bestimmtheiten und doch zugleich auch so, daß diese wieder vollständig in ihre organische Einheit zusammen gegangen sind, gegeben.

§. 77. Aber freilich ist die Kreatur als diese Einheit von kreatürlicher Natur und kreatürlicher Persönlichkeit in ihrer Wechselwirkung auf diesem Punkte nur erst als materielle gegeben. Es übrigt also noch die weitere Aufgabe, die so in ihrer wesentlichen Vollständigkeit vorhandene Kreatur aus der Materie in den Geist umzusetzen.

Anm. Hier tritt sonach ein wesentlicher Wendepunkt und ein neues Hauptstadium ein in dem Schöpfungsproceß. Es wird sich unten zeigen, daß sein weiterer Fortgang vonhierab durch den sittlichen Proceß vermittelt ist.

§. 78. Das entwickelte Thier (§. 61. 62.) mit der persönlich bestimmten Seele, das persönliche Thier, also das entwickelte Thier in seiner wesentlichen Vollendung überhaupt, ist — in der irdischen Schöpfungssphäre — der Mensch. In ihm schließt sich die Stufenreihe der animalischen Natur, nach und nach über immer höhere Bildungen hinwegschreitend, letztlich ab, geht aber eben hiermit auch wesentlich über sich selbst hinaus, und schlägt in eine spezifisch neue und höhere Ordnung des kreatürlichen Seins um.

§. 79. Der Mensch, wie sein Begriff sich hier ergibt, ist der natürliche Mensch, der Mensch als reines Naturwesen. Seine Persönlichkeit ist die bloß natürliche und lediglich das Resultat seines materiellen Naturorganismus in seinen Lebensfunctionen; sie ist lediglich auf der causalen Basis dieses letzteren. Der natürliche Mensch als solcher (der Mensch,

wie die schöpferische Wirksamkeit Gottes ihn der materiellen Natur abringt, in seiner Unmittelbarkeit) ist das persönliche oder das menschliche Thier und nichts darüber hinaus. Er ist wesentlich Thier, aber — als persönlich — eben so wesentlich zugleich nicht mehr Thier, mehr als Thier.

Anm. Dieser rein natürliche Mensch ist der Mensch auf der Stufe, von welcher die menschliche Entwickelung als solche (d. h. die sittliche Entwicklung) unmittelbar ausgeht, aber auch eben nur erst ausgeht, — nämlich wenn man den Menschen ganz in abstracto faßt. Denn in der Wirklichkeit geht seine menschliche (oder sittliche) Entwicklung unmittelbar nicht von dem schon wirklich, d. h. vollständig persönlichen Thiere aus, indem er als noch nicht natürlich reif (als unerwachsen, als unmündiges Kind) ins Dasein tritt. S. §. 81.

§. 80. Als Einigung von Persönlichkeit und Natur ist der Mensch, auch der bloß natürliche schon, wesentlich Person (§. 23.).

Anm. Als Person ist der Mensch Selbstzweck. Allein die Person — nicht die Sache — ist Selbstzweck, — deshalb nämlich weil allein das persönliche Einzelsein sich auf sich selbst als Zweck zu beziehn vermag (s. §. 64. 65.). Der Mensch ist das einzige animalische Geschöpf, welches sich einen Lebenszweck (nicht bloß einzelne momentane Zwecke) zu setzen imstande ist, und zwar, was in der Sache selbst liegt, als Einen, ja welches diesen Zweck sich selbst zu setzen imstande ist. Dieß ist auch für die Frage nach der Fortdauer des Menschen über das sinnliche Leben hinaus von Bedeutung.

§. 81. Auch der natürliche Mensch, d. h. das Thier mit persönlicher Seele, das persönliche Thier, kann als Thier in der Kreatur unmittelbar nur als noch unentwickeltes hervor und in's Dasein treten (nämlich, wohl zu merken, als unentwickeltes persönliches Thier,), — nur als noch unentwickeltes Thier mit einer zur **persönlichen** Bestimmtheit prädisponirten Seele (als unmündiges Kind). Seine Persönlichkeit bringt er unmittelbar nur als Anlage mit

auf die Welt, aber als eine naturnothwendig sich (in irgend einem Maaße wenigstens) zugleich mit der Entwicklung seines Naturorganismus (und mittelst dieser, s. unten §. 190) entwickelnde. Wirklich zustande kommen kann seine Persönlichkeit erst mit dem Eintritt der Reife ihrer causalen Basis, seines materiellen Naturorganismus, mit welchem der materielle organisirende Naturproceß in ihm sich abschließt. Erst die Persönlichkeit des Erwachsenen ist die wirkliche menschliche Persönlichkeit, die des Unerwachsenen ist nur erst werdende, also nur approximative und relative menschliche Persönlichkeit. Ganz das Gleiche gilt insbesondre auch von der Macht der Selbstbestimmung im Menschen. Der natürliche Mensch muß also die Entwicklung und Geschichte des Thiers gleichfalls durchgehen; der wesentliche Unterschied liegt dabei nur darin, daß das Thier lediglich entwickelt wird, der natürliche Mensch hingegen, wegen der in ihm mit seiner Persönlichkeit zugleich und gleichmäßig sich actualisirenden Macht der Selbstbestimmung, zugleich sich selbst entwickelt, und zwar in sich stätig steigerndem Maaße.

Anm. Daher ist auch erst der erwachsene Mensch rechtliche Person, sui juris. Er ist aber auch wesentlich mit sein eignes Werk.

§. 82. Der natürliche Mensch ist Einheit des Thiers, überhaupt der materiellen Natur und der (wesentlich nicht materiellen und übermateriellen) Persönlichkeit, aber bloß unmittelbare und deshalb nur äußere Einheit, d. i. genauer Einigung (oder Geeintheit), bloße Indifferenz beider. Denn die Persönlichkeit hat sich in ihm noch in keiner Weise mit der materiellen Natur, sie bestimmend, vermittelt, sondern ist rein unmittelbar an ihr gesetzt als ihr Product. Auf diesem Punkte kann mithin die schöpferische Wirksamkeit Gottes und der Schöpfungsproceß noch nicht stehn bleiben. Die unmittelbare Einigung des materiellen Naturorganismus (des materiellen beseelten Leibes) und der Persönlichkeit, ihre bloße Indifferenz muß aufgelöst, und beide müssen zu wahrer und innerer Einheit mit einander vermittelt werden.

§. 83. Eine noch unvermittelte ist jedoch in dem natürlichen Menschen die Einheit der materiellen Natur und der Persönlichkeit nur nach der einen Seite hin, sofern nämlich in ihm

jene noch nicht durch diese bestimmt ist; denn nach der andern Seite hin findet die Vermittelung beider allerdings bereits statt. Die Persönlichkeit des natürlichen Menschen wird nämlich schon unmittelbar durch seine materielle Natur bestimmt, indem sie ja eben das Product dieser ist, und unmittelbar gar nicht anders ist als als das Product derselben. Aber eben auf dieser letzteren Seite des Verhältnisses liegt ein wesentlicher Widerspruch in dem natürlichen Menschen, der schlechterdings seine Aufhebung fordert, und dieselbe eben durch den Hinzutritt der Vermittelung beider Elemente mit einander auch nach jener ersteren Seite hin findet. Denn von den beiden das natürliche menschliche Geschöpf constituirenden Elementen ist (ein Fall, der hier zum ersten Male eintritt innerhalb der Stufenleiter der Kreatur,) das eine, die Persönlichkeit, als ein wesentlich nicht mehr materielles, sondern übermaterielles Sein, ein spezifisch höheres als das andre, die materielle Natur. Schon in den Begriffen beider liegt also unvermeidlich die Forderung, daß nur die Persönlichkeit die materielle Natur bestimme, keineswegs aber auch ihrerseits durch die materielle Natur bestimmt werde. Denn das niedere Element darf nicht das höhere bestimmen, wenn nicht das Schöpfungswerk rückläufig werden soll, sondern lediglich das höhere das niedere. Gleichwohl ist der unmittelbar gegebene Thatbestand grade das Bestimmtwerden der Persönlichkeit durch die materielle Natur, und so ergibt sich denn die Aufgabe der Umkehrung des unmittelbar gegebenen Verhältnisses zwischen beiden. Die Persönlichkeit muß ihr Durch die materielle Natur bestimmt werden dadurch aufheben, daß sie auch ihrerseits diese, wie sie unmittelbar die sie bestimmende Macht ist, wieder bestimmt, und sie so zur durch sie (die Persönlichkeit) bestimmten macht. Erst sofern dieß geschehen, ist auch in dem menschlichen Geschöpf die absolute Wechselwirkung zwischen der Natur und der Persönlichkeit, wie sie in der Kreatur durch den Begriff der Schöpfung erheischt wird (§. 36.), wirklich hergestellt. Denn dann ist in ihm in der That nicht bloß die Persönlichkeit das Produkt der Natur; sondern auch die Natur, (wie sie nämlich die durch die Persönlichkeit bestimmte ist,) das Product der Persönlichkeit. (Vgl. unten §. 101. 103.) Hiernach stellt sich folglich auf unumgängliche Weise die Forderung, daß in dem natürlichen Menschen

die mit der Persönlichkeit unmittelbar geeinigte materielle Natur durch eben diese Persönlichkeit bestimmt und damit derselben zugeeignet werde. Die Persönlichkeit, die in dem natürlichen Menschen nur an dem materiellen Naturorganismus (als sein Product), nur als Bestimmtheit desselben (nicht als ihn bestimmende,) ist, nur als die durch ihn gesetzte (nicht als die ihn setzende,) und ihm zugehört, muß das ihn bestimmende, sie muß die Gebieterin über ihn als ihr Eigenthum werden.

Anm. Zueignen und Aneignen (§. 218) sind nicht identische Begriffe. Jenes ist der weitere Begriff, dieses der engere.

§. 84. Die Vollziehung dieser Forderung fällt aber nicht mehr, wie es auf den früheren Stufen bei den entsprechenden Forderungen immer der Fall war, lediglich der schöpferischen Wirksamkeit Gottes selbst anheim; denn die Bedingung derselben ist ja bereits in dem natürlichen Menschen selbst gegeben, nämlich in der ihm beiwohnenden (§. 75.) und im Verlauf seiner natürlichen Lebensentwicklung mit seiner Persönlichkeit zugleich reifenden (§. 81.) Macht der Selbstbestimmung. Kraft dieser kann seine Persönlichkeit die mit ihr unmittelbar geeinigte materielle Natur vollständig bestimmen und hierdurch sich zueignen, und so ihre Einheit mit derselben selbst setzen, aber nun als vermittelte und somit innerliche und wirkliche. Andrerseits kann aber auch seinem Begriff zufolge das Sein des natürlichen Menschen nichts andres sein als eben dieser Proceß. Denn als persönliches Wesen ist er ja eben (im Gegensatz gegen die Natur) selbst denkendes und setzendes Sein; für sein Denken und Setzen ist aber schlechterdings kein andres Object vorhanden als die materielle Natur. Zuallernächst die seiner eignen Persönlichkeit unmittelbar geeinigte, seine eigne. Da jedoch diese ein organischer Theil der gesammten irdischen materiellen Natur ist, und nur als solcher ist: so kann der natürliche Mensch jene seine eigne materielle Natur auf vollständige Weise nur zusammen und zugleich mit dieser, der irdischen materiellen Natur überhaupt, seiner Persönlichkeit zueignen, und der Zueignungsproceß muß sich also auch auf diese letztere mitausdehnen.

§. 85. Daher stellt sich nun ebendieß auch sofort als Aufgabe an den natürlichen Menschen, und zwar als die ihm eigenthümliche Aufgabe: die materielle Natur, seine eigne und die gesammte ihm äußere irdische, kraft seiner Selbstbestimmung seiner Persönlichkeit zuzueignen — oder: durch die sie bestimmende Function seiner Persönlichkeit auf die materielle Natur die wirkliche Einheit beider selbst zu setzen. Diese Aufgabe ist aber die sittliche Aufgabe. Hier tritt also der durchaus neue Fall ein im Verlauf des Schöpfungsprocesses, daß sich in ihm eine von der Kreatur selbst zu vollbringende Aufgabe ergibt und an die Kreatur stellt. Gott nimmt in diesem Wendepunkt des Schöpfungsprocesses das menschliche Geschöpf selbst zur mitwirkenden Causalität in denselben auf, und legt die Fortführung desselben zunächst in seine Hand. Der Schöpfungsproceß setzt sich von hier aus wesentlich vermöge der Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfs, in unsrer besondren Schöpfungssphäre des Menschen, fort, also wesentlich als der sittliche Proceß oder mittelst desselben *).

§. 86. Hiermit ist der Begriff des Sittlichen im weitesten Sinne des Worts unmittelbar gegeben. Es ist nämlich die wirkliche (mithin innere) Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als durch jene selbst vermöge ihrer sie bestimmenden Function auf diese gesetzte — oder kürzer: die Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als Zugeignetsein dieser an jene.

Anm. 1. Es versteht sich, daß dieß nur der noch ganz abstracte Begriff des Sittlichen ist. Seine concrete Erfüllung kann er erst in der Ethik selbst erhalten mittelst seiner näheren Entwicklung.

Anm. 2. Dieser Begriff des Sittlichen läßt sich auch deutlich genug in dem gangbaren Sprachgebrauch wieder er-

*) Auch darin legt sich bestimmt die für unser gesammtes modernes Bewußtsein Epoche machende Stellung Kants dar, daß er bereits in dem eigenthümlichen Wesen der Persönlichkeit die eigentliche Wurzel des Sittlichen erkennt. S. Krit. d. pract. Vern., S. 200—203. (B. IV.)

kennen, namentlich in der bekannten Art und Weise wie die Griechen τὰ ἤθη und τὰ πάθη (die menschlich-psychischen Functionen in ihrer natürlichen Rohheit, als noch nicht von der Vernunft, überhaupt von der Persönlichkeit bemeisterte und bearbeitete,*)) einander entgegensetzen. Aber auch wir, indem wir von „Sitte" und davon abgeleiteterweise von dem „Sittlichen" (wie ja ἦθος auch von ἔθος herkommt,) reden, denken dabei im Wesentlichen nichts andres. Auch unsre „Gesittung" bildet deutlich den Gegensatz gegen den unmittelbaren, noch rohen, d. h. noch nicht von der menschlichen Vernunft bearbeiteten und umgebildeten Naturzustand. Es sind wesentlich drei besondre Merkmale, die wir in dem Gedanken, den uns das Wort „Sitte" bezeichnet, zu verknüpfen, pflegen. Zuerst ist uns die Sitte immer etwas Äußerliches und somit Materielles oder Sinnliches. Was nicht wesentlich eine äußere Seite an sich hat, ja woran nicht diese zuallernächst in die Wahrnehmung fällt, das Innerliche, das Unsinnliche, das Geistige (wie wir gewöhnlich sagen) rein als solches nennt niemand eine Sitte. Weshalb auch bei Gott kein Verständiger von Sittlichkeit oder Moralität spricht. Aber zweitens ist eben so wenig auch das bloß Äußere, das Materielle, das Sinnliche rein als solches Sitte, sondern das Äußere und Materielle nur sofern sich in ihm ein Innerliches, ein Nichtsinnliches darstellt, — und zwar auf nicht bloß vorübergehende und zufällige, sondern auf bleibende und mehr oder minder als substantiell und nothwendig vorgestellte Weise. Eine Sitte sehen wir nur da, wo sich ein solches Innerliches in einem äußeren materiellen Element fixirt, gleichsam crystallisirt und verkörpert, wo es sich, wie wir es bildlich ausdrücken, in dasselbe eingewohnt hat. Die Sitte ist (allgemeinere) Gewohnheit, Angewöhnung, auch geschichtlich betrachtet. Suchen wir nun nach einer alles umfassenden Bezeichnung für dieses in der Sitte incarnirte Innere, so könnten wir etwa zunächst an die Vernunft denken oder an

*) Ganz in diesem bestimmten Sinne gebraucht auch Paulus den Ausdruck πάθος: Röm. 1, 27. Col. 3, 5. 1. Thess. 4, 7.

den Geist. Allein der Geist ist für diesen Behuf schon ein im Munde der Menschen zu vieldeutiges Wort, und überdieß auch ein zu sehr abstractes; die Vernunft aber ist theils nicht viel weniger abstract, theils hier gar nicht statthaft, da es notorisch nicht minder unvernünftige Sitten gibt als vernünftige, nicht minder böse als gute. (Vgl. §. 1, Anm. 1.) So wird uns denn schwerlich ein andrer Terminus übrigbleiben als: die Persönlichkeit.*) Es sind ja auch erfahrungsmäßig immer nur Personen, welche Sitten machen und haben. Die Vernunft, der Geist, diese Abstracta, haben keine Sitten, sondern persönliche Geister, der Geist, die Vernunft wie sie in persönlicher Bestimmtheit concret geworden sind. Diese aber machen und haben Sitten auch bestimmt eben als Personen, nicht als Individuen. Die Sitte ist nie etwas bloß individuelles und individuell willkührliches, sondern immer etwas, wenigstens relativ, allgemeines und objectives. Die Persönlichkeit ist aber eben das Allgemeine, das Objective an dem Menschen, gegenüber von seiner individuellen Besonderheit. (S. unten.) Drittens endlich enthält schon das gewöhnliche Bewußtsein auch über die Causalität der Einheit dieser beiden Elemente, welche das Sittliche constituiren, eine Aussage. Es sieht nämlich das Ineinandersein des Äußeren oder Materiellen und der Persönlichkeit (in der Sitte) bestimmt als das Product dieser in ihrer bestimmenden Wirksamkeit auf jenes an, nicht auch umgekehrt. Alles, was man Sitte nennt, ist ein von Menschen gemachtes, nie ein natürlich gewordenes, nie ein Naturproduct. Ein Geeintsein des Materiellen und der Persönlichkeit als Product jenes, also als Naturproduct gibt es nur als unmittelbares Geeintsein beider, also als noch nicht wirkliche Einheit beider. Es ist dies der bloß natürliche Mensch (s. §. 79. 81.); dieser aber ist eben noch kein wirklich Sittliches, sondern nur erst die reale Möglichkeit des Sittlichen, die Anlage zur Sittlichkeit. Und selbst dieses unmittelbare

*) Vgl. auch Daub, System der theol. Moral, I, S. 19 f.

Geeintsein der materiellen Natur und der Persönlichkeit ist, genau betrachtet, auch das Product der Persönlichkeit, nicht das der materiellen Natur. S. unten §. 119.

Anm. 3. Es stimmt ganz mit unsrer Lehre von der spezifischen Aufgabe, welche sich dem Menschen stellt, überein, wenn die heilige Schrift die eigenthümliche Bestimmung des Menschen in die Beherrschung der (äußeren) Natur setzt: 1 Mos. 1, 28. Ps. 8, 7—9.

Anm. 4. Es muß hier ausdrücklich hervorgehoben werden, daß unsrer Begriffsstellung zufolge der Sittlichkeit relative Selbständigkeit zukommt in ihrem Verhältniß zur Frömmigkeit. Allerdings hat sie, wie sich später zeigen wird, eine wesentliche Beziehung zu dieser (wie auch umgekehrt diese zu ihr), so daß es keine Sittlichkeit (sensu medio) gibt, die nicht wesentlich in irgend einem Maaße zugleich Frömmigkeit (sensu medio) wäre (wie ebenso auch umgekehrt), — auch haben allerdings beide wesentlich Eine und dieselbige letzte Wurzel (die Persönlichkeit); aber von ihr aus entspringen beide in wesentlich auseinander tretenden und in ihrem Parallelismus gegen einander relativ selbständigen Wurzelarmen. Beide, wiewohl aus einem gemeinsamen Ursprunge entsproßend, bestehen doch in ihrem Verlaufe relativ jede auf sich selbst und sind einander ebenbürtig. Das Bewußtsein um diese (relative) Selbständigkeit der Sittlichkeit gehört mit zu der unveräußerlichen Errungenschaft der gegenwärtigen Bildung, — das Bewußtsein, daß ein individuelles Menschenleben durch die Idee des Sittlichen, ja selbst durch die des Sittlichguten, näher durch die Idee der Menschenwürde und der Humanität, bestimmt sein kann, natürlich nur relative, ohne zugleich durch die Idee Gottes bestimmt zu sein, und so, daß es diese Idee des Sittlichen, ja des Sittlichguten als eine für es nicht erst aus der Idee Gottes abgeleitete besitzt. Dennoch ist es nicht überflüßig, die Anerkennung dieses Bewußtseins bestimmt zu fordern, so lange noch selbst solche Stimmen wie die Jul. Müller's*) die Sittlichkeit

*) S. a. a. O., I, S. 440—443. d. 1. A., wo ausgeführt wird, daß der

für allein auf der Basis der religiösen Beziehung möglich erklären. Dergleichen Mißverständnisse würden bald verschwinden, wenn man sich entschließen wollte, das Sittliche sensu medio und das Sittlichgute auseinander zu halten. Denn daß es ein Sittlichböses auf einem andern Fundament als dem der religiösen (gleichfalls sensu medio) Beziehung geben kann, wird man gewiß nicht in Zweifel ziehen. Es käme also nur darauf an, daß man einräumte, daß (was ja schon in dem Worte selbst liegt,) auch das Sittlichböse ein Sittliches ist, um sich davon zu überzeugen, wie das Sittliche in seiner Existenz nicht dadurch bedingt ist, daß der Mensch sich auf Gott bezieht. Wir unsrerseits geben dagegen mit Freuden zu, daß die Idee des Sittlichen, wie die Welt überhaupt, ohne die Idee Gottes nicht wahrhaft verstanden und begriffen werden kann, ja dem besonnen denkenden sinnlos erscheinen muß, so wie daß die Sittlichkeit die Beziehung auf Gott nothwendig involvirt, und daß sie ceteris paribus desto vollendeter ist, je vollständiger dieselbe in ihr mitgesetzt ist, es mag sich nun um das Sittlichgute handeln oder um das Sittlichböse. Dieß alles kann indeß erst in der Ethik selbst klarer werden, wo sich auch erst die Modificationen ergeben können, welche die hier aufgestellten Behauptungen durch das Verhältniß der sittlichen Entwicklung der Menschheit und des einzelnen Menschen zur Sünde einerseits und zur Erlösung andrerseits erleiden.

§. 87. Vermöge der unmittelbaren Einigung der Persönlichkeit und der materiellen Natur im natürlichen Menschen muß es in ihm allerdings zu einem Vermittelungsproceß zwischen beiden kommen; allein vermöge der ihm beiwohnenden Macht der

---

freie Wille des Menschen sich schlechterdings nur, „in Beziehung auf das Bewußtsein von dem Willen der schöpferischen Persönlichkeit, wenn auch keineswegs nur in Einstimmigkeit mit ihm," bestimmen könne. Weit richtiger urtheilt Stahl über diesen Punkt (Phil. d. Rechts, II, 1. S. 70 ff. d. 2. A, vgl. auch S. 98 ff. 101—105). Dieser letztere wird aus der gegenwärtigen Schrift selbst ersehen, daß ich das Verhältniß zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen durchaus anders fasse, als er dort voraussetzt.

Selbstbestimmung hängt die Modalität dieses Vermittelungsprocesses von ihm selbst ab. Er kann nicht bloß als ein Die materielle Natur bestimmen der Persönlichkeit erfolgen, sondern nicht minder auch als ein Sich von der materiellen Natur bestimmen lassen der Persönlichkeit oder resp. ein Die materielle Natur unter dem eignen bestimmenden Einfluß derselben, also nach Maaßgabe des materiellen Princips selbst bestimmen der Persönlichkeit, — mithin nicht allein in der der durch den Begriff der Persönlichkeit vorgezeichneten Norm entsprechenden Richtung und Weise, sondern auch in der dieser widersprechenden, kurz nicht nur in normaler Weise, sondern auch in abnormer. Und ebenso bleibt aus demselben Grunde auch eine große Abstufung des Maaßes offen, in welchem jener Vermittlungsproceß sich bethätigt, eines Maaßes, welches sich nach dem der Energie der Selbstbestimmung, d. h. eben der Persönlichkeit selbst im Menschen bestimmt. Hiernach ergeben sich Unterschiede in Ansehung theils der Qualität, theils der Quantität der sittlichen Action (des Handelns) sowohl als ihres Products, des Sittlichen. Der quantitative Unterschied ist der des Eigentlich- oder Wirklichsittlichen und des Unsittlichen, der qualitative der des Sittlichguten und des Sittlichbösen. Beide Paare von Unterschieden schließen sich natürlich nicht aus, sondern die quantitative differente Bestimmtheit und die qualitative kommen immer nur zusammen vor. So zerlegt sich der allgemeine Begriff des Sittlichen in vier unter ihm befaßte besondre Grundformen des Sittlichen: 1) Das Eigentlich- oder Wirklichsittliche, d. h. dasjenige Geeintsein der Persönlichkeit und der materiellen Natur, welches vollständig ein vermitteltes ist, also vollständig das Product der Selbstbestimmung der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur, sei es nun in normaler Weise oder in abnormer. 2) Das Unsittliche oder Nichtsittliche, d. h. dasjenige Geeintsein der Persönlichkeit und der materiellen Natur, welches ein noch unmittelbares ist, also noch nicht das Product der Selbstbestimmung der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur, sei es nun einer normalen oder einer abnormen. In concreto ist es die sittliche Rohheit, das Sittlichschlechte (im Unterschiede vom eigentlich Sittlichbösen). Es kann übrigens immer nur als relatives gegeben sein, weil irgend ein Mi-

nimum von durch die Selbstbestimmung der Persönlichkeit geschehender Vermittelung der im Menschen unmittelbar geeinigten Elemente mit einander unausbleiblich ist, nämlich dem Maaße entsprechend, in welchem in ihm die Persönlichkeit entwickelt ist. 3) Das Sittlichgute, d. h. die in normaler Weise durch die persönliche Selbstbestimmung vermittelte und deshalb selbst normale wirkliche Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur, d. h. die wirkliche Einheit beider, wie sie das Product des Die materielle Natur normal bestimmens der Persönlichkeit ist. Endlich 4) das Sittlichböse oder das eigentlich Widersittliche, d. h. die in abnormer Weise durch die persönliche Selbstbestimmung vermittelte und deshalb selbst abnorme wirkliche Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur, d. i. die wirkliche Einheit beider, wie sie das Product ist entweder des Sich durch die materielle Natur bestimmen lassens oder auch des Sie abnorm bestimmens der Persönlichkeit. Das vollständige Zusammensein des Eigentlichsittlichen und des Sittlichguten in ihrem Maximum ist das Maximum der sittlichen Vollkommenheit, das vollständige Zusammensein des Eigentlichsittlichen und des Sittlichbösen in ihrem Maximum ist das Maximum der sittlichen Unvollkommenheit; in der Mitte zwischen diesen beiden Äußersten liegen einerseits nach der Seite der Vollkommenheit hin zunächst an ihr das Maximum des Sittlichguten bei dem Maximum des Unsittlichen und demnächst das Minimum des Sittlichbösen bei dem Maximum des Unsittlichen, — nach der Seite der Unvollkommenheit hin zunächst an ihr das Maximum des Sittlichbösen bei dem Minimum des Unsittlichen und demnächst das Minimum des Sittlichguten bei dem Maximum des Unsittlichen.

Drittes Hauptstück.

Methode und Eintheilung der theologischen Ethik.

§. 88. Die wissenschaftliche, d. h. begriffsmäßige Darstellung des so bestimmten Sittlichen ist die Sittenlehre oder die Ethik. Da von den beiden Factoren, deren Product das Sittliche ist, der eine, die materielle Natur, ein in sich wesentlich mannichfaltiges, eine Vielheit von relativ für sich seienden Elementen, ist, und der andre, die Persönlichkeit, ein wenigstens nicht schlechthin einfaches: so muß es (das Sittliche) selbst gleichfalls ein in sich mannichfaltiges, eine Vielheit von besondren Momenten sein. Andrerseits aber, da beide Factoren bei ihrer Mannichfaltigkeit in sich selbst nichts desto weniger doch wesentlich in sich einheitliche sind: so muß auch jene Mannichfaltigkeit von besondren Momenten des Sittlichen wesentlich eine einheitliche Totalität sein. Indem nun so das Sittliche in sich selbst beides ist, eine Vielheit von Besonderem und eine wirkliche Einheit dieses vielen Besonderen, so läßt es sich begrifflich construiren, und eben diese begriffliche Construction desselben, beides nach der vollständigen Ausbreitung seiner wesentlichen besondren Momente und nach ihrem organischen Zusammengehen zur einheitlich geschlossenen Totalität, ist die wissenschaftliche Darstellung desselben, welche die Aufgabe der Ethik bildet.

Anm. Die Sittenlehre ist selbst ein sittliches Bedürfniß; denn ohne ein wirkliches Begreifen des Sittlichen ist ein sichres Produciren desselben unmöglich.

§. 89. Es ist deshalb einfach der Begriff des Sittlichen, worauf sich die Ethik zu erbauen hat. Ihn hat sie mit wesentlicher Vollständigkeit in seine besondren Momente zu entfalten. Diese Entfaltung, wenn sie anders keine willkürliche ist, wird sich ganz von selbst in sich zum wirklichen System abschließen.

Anm. Lange Zeit war es hergebracht, behufs der wissenschaftlichen Construction der Ethik vor allem andern nach einem „obersten Moralprincip" zu fragen. Diese Frage ist nur verwirrend. Schon weil sie zwecklos ist. Denn in dem Begriff des Sittlichen selbst muß das Princip für die Construction der Wissenschaft vom Sittlichen liegen, oder es gibt ein solches überall nicht. Sodann aber ist jene Frage gradezu höchst mißlich wegen ihrer Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit. Häufig war man sich gar nicht einmal klar darüber, was man mit ihr wolle. Bald verstand man unter dem s. g Moralprincip den letzten Grund alles Sollens und aller sittlichen Verbindlichkeit überhaupt, bald den schlechthin allgemeinen Grundsatz für das sittliche Handeln, an welchem es seine absolute und absolut ausreichende Norm habe. In diesem letzteren Sinne nahm man die Frage gewöhnlich. Aber gesetzt auch, man fände, sie so fassend, zu ihr die durchaus richtige Antwort, so besäße man damit immer nur das Princip der Pflichtenlehre, also eines einzelnen Theils der Ethik, nicht das letzte Princip dieser überhaupt. Wohl aber lag nun die Versuchung nahe, die Ethik als bloße Pflichtenlehre zu construiren, womit man sie bis auf den Grund verdarb. (S. unten §. 91.) Man hat auch ausdrücklich nach einem christlichen obersten Moralprincip gefragt, und darunter meist sofort das biblische gemeint. Im Neuen Testament nun begegnen uns mindestens fünf Grundsätze, die auf eine solche Dignität Anspruch zu machen scheinen: 1) die Forderung der Gottähnlichkeit: Matth. 5, 48, coll. V. 45. (Luc. 6, 36), Eph. 4, 24. C. 5, 1. Col. 3, 10; 2) der Satz: „Ihr sollt heilig sein, denn ich, der Herr, bin heilig": 1 Petr. 1, 16 (nach 3 Mos. 11, 44); 3) die Forderung der Nachfolge Christi: 1 Petr. 2, 21 — 25; 4) das Gebot der vollkommenen Gottes- und Menschenliebe: Matth. 22, 24 — 30. C. 23, 25 ff. Marci 12, 28 — 34. Luc. 10, 25 — 27. Röm. 13, 8 — 10. 1 Cor. 13. Gal. 5, 13—15. C. 6, 2. Col. 3, 14. 1 Tim. 1, 5; 5) der Satz: „Was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihnen auch": Matth. 7, 12. Luc. 6, 31. Von diesen Sätzen haben wenigstens die vier ersten volles und gleiches Anrecht auf jene Würde, und schon hieraus allein folgt, daß

keiner von ihnen wirklich das eigentliche Grundprincip der sittlichen Lehre des Neuen Testaments sein kann. Gilt aber die obige Frage nicht speciell dem biblischen, sondern nur überhaupt dem christlichen Moralprincip, und geht sie näher dahin, ob sich nicht ein Satz aufstellen lasse, von welchem für den wissenschaftlich denkenden Christen das Begreifen des Sittlichen wesentlich ausgehe, und in dem der Organismus von Begriffen implicite schon mitgesetzt sei, durch welche das Sittliche sich aus dem christlichen Gesichtspunkt vollständig wissenschaftlich darstellt: so gibt es allerdings ein solches Princip: das Menschengewordensein Gottes in Jesu Christo. Allein dieser Satz drückt der Sache nach auch wieder nichts andres aus als die Realisirung der individuellen Sittlichkeit in ihrer absoluten Vollendung in diesem bestimmten Individuum.

§. 90. Um das Sittliche begrifflich zu construiren wird seiner Natur nach wesentlich die Construction eines Dreifachen erfordert: einmal des Sittlichen wie es Product ist, also der reinen und vollen Erscheinung des Sittlichen in der entfalteten Totalität seiner besondren Momente und ihrer Organisation zur Einheit, kurz der sittlichen Welt in ihrer Vollständigkeit, — zweitens der dieses Product hervorbringenden Causalität, also der die sittliche Welt producirenden sittlichen Kraft, — endlich drittens, da diese letztere dem Begriff des Sittlichen zufolge eine sich selbst bestimmende ist, auch noch der bestimmten Formel für ihre Production des sittlichen Products, d. h. des sittlichen Gesetzes, durch dessen Einhaltung vonseiten der producirenden sittlichen Kraft, bei ihrer spezifischen Bestimmtheit, die wirkliche Production jener vollständigen sittlichen Welt bedingt ist, also der spezifisch richtigen Weise oder Form des sittlichen Producirens. Das Sittliche nun als Product, das Sittliche in seiner erreichten Wirklichkeit ist das Gut, und zwar sofern es in seiner Vollständigkeit gedacht wird, das höchste Gut. Nach dieser Seite hin ist sonach die Aufgabe der Ethik die Construction einer Güterlehre. Den zweiten Punkt angehend ist, da die die sittliche Welt producirende Causalität (was hier einstweilen aus der Erfahrung vorweg genommen werden muß,) ein Complex menschlicher Einzelwesen ist, die Frage nach ihr näher die nach derjenigen Beschaffenheit des

menschlichen Einzelwesens, vermöge welcher es, im Zusammenwirken mit allen übrigen, spezifisch geeignet ist zur Production des zu erwirkenden sittlichen Products, nämlich eben der sittlichen Welt in ihrer Vollendung oder des höchsten Guts. Diese Frage aber ist mit Einem Worte die Frage nach der Tugend. Nach dieser zweiten Seite hin ist also die Aufgabe der Ethik die Construction einer Tugendlehre. Die Formel endlich für das richtige sittliche Produciren ist das Gesetz, und die diesem spezifisch angemessene Form desselben die Pflicht. So ist mithin die dritte Aufgabe der Ethik die Construction einer Pflichtenlehre. Die Ethik zerfällt demnach nothwendig in die Güterlehre, die Tugendlehre und die Pflichtenlehre.

Anm. 1. Der gemeine Sprachgebrauch ist hier sehr verwirrt und gebraucht Tugend und Pflicht völlig promiscue. Macht es doch selbst der wissenschaftliche oft nicht besser. Vgl. z. B. bei Baumgarten-Crusius, Chr. Sittenl., S. 176 ff. Es begegnet ja sogar Fichte'n, daß er „Handlungen" „Tugenden" nennt. S. Die Bestimmung des Menschen (n. A., Berlin 1838), S. 28, und Kant construirt seine „Tugendlehre" in aller Unbefangenheit als Pflichtenlehre, und setzt den einzelnen Pflichten Laster entgegen. Indessen corrigirt sich diese Verwirrung des Sprachgebrauchs nach Schleiermachers (Entwurf eines Systems d. Sittenlehre, §. 112, S. 76,) treffender Bemerkung schon in den Formeln: tugendhaft sein, und pflichtmäßig handeln. Ebenso verwirrend ist es, wenn Reinhard (Syst. d. christ. Moral, II, S. 79 ff.) die Tugend als „das Bestreben, dem Sittengesetz Genüge zu leisten", definirt. Die Tugend ist kein Bestreben, überhaupt keine Action, sondern ein habitus. Dasselbe ist auch gegen von Ammon (Handb. d. chr. Sittenl. I, S. 393 ff.) zu sagen. Daub wiederum betrachtet die Tugend als die Erfüllung der Pflicht! S. Syst. d. theol. Moral, II, 1, S. 19. 214, definirt sie aber auch wieder als den Kampf des Guten wider das Böse im Leben des Menschen. S. ebendas. S. 115.

Anm. 2. Auch rein vom Standpunkte des Christenthums aus ergeben sich unmittelbar drei durch ethische Construction zu lösende Aufgaben, welche den im §. aufgestellten durchaus entsprechen, nämlich 1) das von Christo gegründete sittliche Reich,

2) die vollendete Sittlichkeit Christi selbst und 3) die in jenem von Christo gestifteten Reich für das sittliche Handeln geltenden Normen, d. i. die christliche Sitte im weitesten Sinne des Worts — wissenschaftlich zu begreifen.

Anm. 3. Mit der Pflichtenlehre hat es allerdings eine besondre Bewandniß, die aber hier noch nicht erörtert werden kann. Der Begriff der Pflicht hat nämlich zur Voraussetzung seiner Entstehung die Abnormität der sittlichen Entwickelung, von der sich auf diesem Punkt der Betrachtung noch nicht beurtheilen läßt, ob sie selbst vorausgesetzt werden muß oder nicht.

Anm. 4. Es gehört zu den unvergänglichen Verdiensten Schleiermacher's nachgewiesen zu haben, daß die Ethik nur in dieser dreifachen Form als Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre ihre Aufgabe wirklich zu lösen vermag. S. Kritik der bisher. Sittenlehre, S. 317—322 (d. 2. A.), Syst. d. Sittenl., §. 110—122, Philos. und vermischte Schriften, II, S. 357—359, 379 f. 446—455, Die christl. Sitte nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt, S. 77 f. So sehr sich auch noch die neuesten Ethiker gegen diese Einsicht sträuben*), so wird sie doch nie wieder auf bleibende Weise können rückgängig gemacht werden. Ein Hauptgrund der geringen Geltung, die sie sich bisher erst verschafft hat, liegt wohl darin, daß es Schleiermachern mit der Ausführung seiner Tugend- und seiner Pflichtenlehre so wenig gelungen ist. Nur seine Güterlehre hat in ihrer Ausführung das Imponirende, wodurch jeder geniale Griff in die Mitte der Sache selbst hinein sich schon auf den ersten Anblick ausweist.

Anm. 5. Die altbergebrachte Eintheilung der Sittenlehre in einen allgemeinen und einen besondren Theil ist eine bloß äußerliche und ganz abstract-formale, eben darum aber auch völlig leere und unfruchtbare. Es ist mit ihr noch gar nichts

*) Dahin gehört namentlich auch Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften (Leipz., 1844), S. 104 ff, 355 ff. Von dem Standpunkte dieses übrigens in seiner Art höchst tüchtigen Werks aus kann die Bedeutung der schleiermacherschen Ethik überhaupt die ihr in so hohem Maaß gebührende Würdigung nicht finden.

erreicht; denn in beiden Theilen kehrt sofort die Frage nach einem weiteren Eintheilungsprincip wieder. Sie enthält durchaus kein architektonisches Princip in sich, worauf es ja eben ankommt, wenn eine Eintheilung wirklich förderlich sein soll.

§. 91. Diese drei, die Güterlehre, die Tugendlehre und die Pflichtenlehre sind nicht sowohl verschiedene Theile der Ethik als vielmehr verschiedene Formen derselben*); aber Formen, die ihrer relativen Selbständigkeit ungeachtet wesentlich zusammengehören. Jede einzelne dieser drei Formen enthält nämlich den ganzen Inhalt, und stellt das Sittliche ganz dar, aber jede zeigt es von einer eigenthümlichen Seite. Jeder der drei Begriffe: Gut, Tugend und Pflicht, wenn er in seiner vollständigen Entwickelung durchgeführt wird, beschreibt schon für sich das ganze sittliche Gebiet und setzt das Sittliche ganz, so daß auch die Gebiete der beiden andren der Sache nach mitgesetzt sind. Es kann was durch je einen von ihnen ausgedrückt wird, in der Wirklichkeit nie anders gegeben sein als zugleich mit demjenigen, was durch die beiden andern ausgedrückt wird. Wenn alle Güter gegeben sind, so müssen auch alle Tugenden und alle pflichtmäßigen Handlungsweisen mitgegeben sein; wenn alle Tugenden, dann auch alle Güter und alle pflichtmäßigen Handlungsweisen; und wenn alle pflichtmäßigen Handlungsweisen, dann auch alle Güter und alle Tugenden. Aber dessen ungeachtet ist in der begrifflichen Entwickelung der Güter die der Tugenden und der Pflichten noch nicht mitenthalten, und ebenso verhält es sich auch in Ansehung der beiden andern Begriffe. Allerdings ist schon die Güterlehre für sich die ganze Sittenlehre als die Darstellung der vollständigen Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur, wie sie das Product der Function jener auf diese ist; denn in diesem Product sind ja nothwendig auch alle Tugenden und alle pflichtmäßigen Handlungsweisen mitgesetzt, durch welche dieses Product geworden ist, ohne deren Vorhandensein mithin auch das Vorhandensein des höchsten Guts nicht denkbar ist. Sollen in der Menschheit alle Güter

*) Was sich auch darin erweist, daß die Ethik so oft ausschließlich unter Einer dieser drei Gestalten hat behandelt werden können, wiewohl unbefriedigend genug.

vorhanden sein, so müssen auch in Allen alle Tugenden wirksam sein, indem jene nur aus der zusammenstimmenden Wirksamkeit dieser hervorgehn können, und alle pflichtmäßigen Handlungsweisen von Allen eingehalten werden, indem die Totalität der Tugenden nur unter dieser Bedingung die Gesammtheit der Güter zu erwirken imstande ist. Allein die Tugenden und die pflichtmäßigen Handlungsweisen werden doch in der Güterlehre nicht ausdrücklich mitbeschrieben, sondern sind nur implicite in ihr mitgesetzt; nur das sittliche Product wird in ihr ausdrücklich herausgekehrt, der sittlich producirende Factor und die Form seines sittlichen Producirens aber bleiben unsichtbar. Ebenso verhält es sich mit der Tugendlehre. Auch sie ist implicite bereits die ganze Sittenlehre. Denn da jede Kraft, wenigstens jede endliche, durch die Totalsumme ihrer Erscheinungen gemessen wird, so ist mit der Gesammtheit der sittlichen Kräfte, d. h. der Tugenden auch die Gesammtheit der Erscheinungen des Sittlichen, d. h. der Güter mitgesetzt. Wenn in Allen alle Tugenden sind, und zwar, was in ihrem Begriff selbst liegt, als wirksam, so müssen damit auch alle Güter gesetzt sein, und es muß mithin das höchste Gut realisirt sein. Ja die Gesammtheit der Tugenden läßt sich gar nicht anders als zustande kommend und existirend denken als im höchsten Gut. Wird aber in der Tugendlehre die sittliche Kraft in derjenigen spezifischen Bestimmtheit zur Anschauung gebracht, in der sie spezifisch qualifizirt ist, das höchste Gut zu erwirken: so ist in dieser Anschauung derselben nothwendig auch bereits die ganze in sich organisch einheitliche Mannichfaltigkeit von Verfahrungsweisen mitenthalten, vermöge welcher sie jenes höchste Gut erzeugt, d. h. die Totalität der Pflichten. Oder wo alle Tugenden in Allen gesetzt sind, da müssen auch alle pflichtmäßigen Handlungen gesetzt sein, und keine andern als diese, und alle Pflichten müssen von Allen erfüllt werden. Allein beide, Güter und Pflichten kommen doch in der Tugendlehre nur als implicite mitgesetzt vor, sie werden in ihr nicht ausdrücklich dargestellt; nur der sittlich producirende Factor wird in ihr ausdrücklich beschrieben, das sittliche Product und die Form des sittlichen Producirens (die Formel, nach der das sittliche Produciren zu verfahren hat,) bleiben verborgen. Endlich ist auch die Pflichtenlehre abermals schon für sich die ganze Sittenlehre. Denn die organische Gesammtheit der Verfahrungsweisen,

durch welche das seinem Zweck entsprechende sittliche Produciren bedingt ist, kann nicht zur Anschauung gebracht werden ohne daß nach der einen Seite hin diese Verfahrungsweisen als Verfahrungsweisen eines sittlich producirenden Subjects angeschaut werden, welches eben nur die spezifische sittliche Kraft, d. i. die organische Totalität der Tugenden sein kann, — und nach der andern Seite hin das durch dieses spezifische Verfahren zu erzielende Product, d. i. das höchste Gut, als stätig werdend mitangeschaut wird. Setzt man die pflichtmäßigen Handlungsweisen vollständig in allen Punkten und in allen Augenblicken, so kann man sie nur als an der Totalität der Tugenden gesetzt und ihrerseits die Totalität der Güter setzend denken. Nur insofern können alle Pflichten von Allen erfüllt werden als alle Tugenden in ihnen gesetzt, und sie selbst alle in der Hervorbringung aller Güter begriffen sind. Allein die Güter und die Tugenden kommen doch in der Pflichtenlehre nicht explicite zur Darstellung; nur die Form des sittlichen Producirens, die Formel, durch deren Einhaltung die Erreichung seines Zwecks bedingt ist, wird in ihr ausdrücklich beschrieben, das sittliche Product und der sittlich producirende Factor bleiben unerkennbar im Schatten stehn. Keine der drei Formen der Ethik ist also zufällig, aber auch keine entbehrlich, weil jede eine eigenthümliche und wesentliche Seite an dem Sittlichen hervorzieht, welche die beiden andern in den Hintergrund stellen. Ihrem Inhalt nach wesentlich gleich ergänzen sie sich unter einander durch die Verschiedenheit ihrer Gesichtspunkte. Jede von ihnen erschöpft für sich den Inhalt des Sittlichen vollständig, aber die begriffliche Construction des Sittlichen, die Ethik, erschöpft sich nur im Zusammen- und Aufeinanderbezogensein aller drei.

Anm. Bei dieser unauflöslichen Zusammengehörigkeit der drei Begriffe Gut, Tugend und Pflicht bleibt doch ihre wesentliche Verschiedenheit bestehen. Man darf nur ihr Verhältniß zu einander in's Auge fassen, um sie hervortreten zu sehn. Es entsteht nämlich nicht etwa jedes einzelne Gut durch die Wirksamkeit einer einzelnen Tugend und die Erfüllung einer einzelnen Pflicht, sondern kein einziges kommt anders zustande als durch die Wirksamkeit aller Tugenden und die Erfüllung aller Pflichten. Desgleichen wirkt nicht etwa jede einzelne Tugend die Realisirung eines einzelnen Guts, und ist durch

die Erfüllung einer einzelnen Pflicht bedingt, sondern jede einzelne Tugend ist nicht anders wirksam als zur Realisirung aller Güter und durch nicht weniger bedingt als durch die Erfüllung aller Pflichten, so wie auch wieder jede einzelne Tugend zu jeder pflichtmäßigen Handlungsweise mitwirkt. Endlich keine einzige Pflicht bezieht sich etwa auf ein einzelnes Gut, und setzt zu ihrer Erfüllung eine einzelne Tugend voraus, sondern jede einzelne bezieht sich auf die Gesammtheit der Güter, und setzt zu ihrer Erfüllung die Gesammtheit der Tugenden voraus, wie denn aber auch jede Pflichterfüllung ihrerseits zur Förderung nicht etwa bloß einer einzelnen Tugend, sondern aller mitwirkt. S. Schleiermacher, Philos. und verm. Schr., II, S. 380.

§. 92. Nichts desto weniger gebührt unter diesen drei Formen der Sittenlehre der Güterlehre insofern der Vorrang und der Vortritt als sie allein von den beiden andern Formen schlechterdings als ihre Bedingung vorausgesetzt wird, ihrerseits aber, ohne die andern oder doch eine derselben vorauszusetzen, sich rein aus sich selbst heraus vollziehen kann. Ohne die Anschauung des höchsten Guts läßt sich weder das System der Tugenden noch das der Pflichten zu klarer Darstellung bringen, da die Begriffe beider sich nur vermöge der Zweckbeziehung auf das höchste Gut bestimmen. Indem so die beiden andern Formen bestimmt auf sie zurückweisen, muß sie diesen in dem ethischen Systeme voranstehn. Ueberdieß aber auch deshalb, weil sie die umfassendste Form der Sittenlehre ist. Denn in dem Gut als dem sittlichen Product sind die producirende Kraft und die Form ihres Producirens noch ungeschieden zusammengesetzt, und der Begriff des sittlichen Guts ist so noch die unmittelbare Indifferenz der beiden Begriffe der Tugend und der Pflicht, auf deren Einander gegenüber treten die Tugendlehre und die Pflichtenlehre beruhen.*)

*) Vgl. Schleiermacher, System d. Sl., S. 81. Hier S. 83 auch die richtige Bemerkung: „Pflichtenlehre steht am nächsten dem kritischen Verfahren, also dem Zurückgehen der Wissenschaft in's Leben; mithin ist diese das letzte." Das Nähere über diesen Punkt s. in der Pflichtenlehre selbst.

Von diesen beiden setzt aber wieder die Pflichtenlehre schlechterdings die Tugendlehre voraus, und darf somit dieser erst nachfolgen. Denn die Formel für die spezifische Verfahrungsweise einer Kraft zum Behuf der Production eines bestimmten Products läßt sich unmöglich feststellen, wofern nicht der Begriff der spezifischen Beschaffenheit dieser Kraft, auf die ja jene Formel ausdrücklich berechnet sein muß, bereits gegeben ist.

Erſter Theil.

Die Güterlehre.

§. 93. Die am unmittelbarsten gegebene Form des Sittlichen, weil eben nur der Begriff des Sittlichen als des Sittlichguten selbst, ist das Gut (τὸ ἀγαθόν, bonum), d. i. die in normaler Weise vermittelte und deshalb selbst normale wirkliche Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur, — die wirkliche Einheit beider, wie sie das Product des Die materielle Natur in normaler Weise bestimmens der Persönlichkeit ist, — das normale Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit. Als das dem Begriff der Persönlichkeit und hiermit zugleich dem des Sittlichen wesentlich angemessene Sein ist es das Gute; als selbst wieder Mittel zur immer vollständigeren normalen Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit ist es das Gut im engeren Sinne des Worts.

Anm. 1. Es gibt so schlechterdings kein andres Gut im engeren Sinne des Worts als das Gute. Keine abnorme Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur kann sofern sie eine abnorme ist Mittel werden zur Förderung der normalen Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit. In diesem schlechthin allgemeinen Sinne und Umfange gilt der Satz, daß der Zweck die Mittel nicht heiligt. Ebenso gibt es aber auch kein Gutes, das nicht zugleich ein Gut im engeren Sinne des Worts wäre. Vgl. Schleiermacher, Philos. und vermischte Schrr., II, S. 455 f.

Anm. 2. Hat man freilich mit der herbartischen Schule keinen andern Begriff des Gutes als das, was Gegenstand der Begehrung ist*), so bedarf es nicht erst eines umständlichen Beweises dafür, „daß eine Sittenlehre keine Güterlehre sein kann."

§. 94. Das sittliche Gut muß gedacht werden einerseits als eine Vielheit von besondren Gütern, andrerseits als die vollendete

*) Vgl. z. B. Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 311—316.

organische Einheit aller dieser vielen besondren Güter. Als eine solche Vielheit, weil der eine Factor desselben, die materielle Natur eine Vielheit von relativ selbständigen Elementen in sich schließt, und der andre, die Persönlichkeit in sich selbst wesentlich zweiseitig ist. Als die organische Einheit dieses mannichfaltigen Besonderen, weil in beiden Factoren die besondren relativ selbständigen Einheiten *nur relativ* für sich bestehen oder näher zu organischer Einheit verknüpft sind. Jene Vielheit ist die der besondren sittlichen Güter, die Güter sind nicht nur als an sich selbst Realisirungen des sittlichen Zwecks nach seinen einzelnen wesentlichen Momenten, sondern auch als zugleich selbst wieder wesentliche Mittel zur vollendeten Realisirung des sittlichen Zwecks, wie sittliche Producte so auch sittliche Potenzen und Factoren. Diese Totalität der unter einander organisch zur Einheit verbundenen besonderen sittlichen Güter ist das *höchste Gut*. Die wissenschaftliche Construction dieses höchsten Guts ist die Aufgabe der **Güterlehre.**

Anm. 1. Das höchste Gut ist sonach nicht ein einzelnes besondres Gut. Vgl. *Schleiermacher*, Philosoph. und verm. Schrr., II, S. 457 ff.

Anm. 2. Auch das Christenthum stellt ein höchstes Gut auf: Mtth. 6, 33 (vgl. auch Eph. 5, 5), von dem es dann gleichfalls ausgeht bei seinen ethischen Unterweisungen. Es bezeichnet dasselbe auf der Basis einer schon durch die ganze alttestamentliche Oekonomie angelegten und entwickelten Vorstellung als das *Reich Gottes*, welches es als sich unter der concreten Bestimmtheit des *Reichs Christi* realisirend darstellt. Das wissenschaftliche Verständniß dieser Lehre ist ohne eine zusammenhangende Construction der Güterlehre nicht möglich.

§. 95. Die wissenschaftliche Construction des höchsten Guts läßt sich richtig und erschöpfend nur mittelst der Verbindung zweier verschiedener Gesichtspunkte für dieselbe bewerkstelligen. Der Grund davon liegt in dem Umstande, daß die sittliche Welt sich auf abnorme Weise entwickelt hat, und nur durch die Erlösung allmälig aus der abnormen Bahn in die normale hinübergeht. Die Thatsächlichkeit dieses Umstands ist auf dem Standpunkt des Christenthums eine durchaus unbestrittene, und ihre Anerkennung gehört wesentlich zu den constitutiven Elementen des christlich frommen Bewußtseins. Ob nun dieser Hindurchgang durch die Abnormität

eine in der Natur des Sittlichen selbst gegründete Nothwendigkeit war oder nicht, das läßt sich hier, außerhalb des ethischen Systems selbst, nicht beurtheilen; so viel aber steht fest, daß in dem Begriff der menschlichen Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zu der materiellen Natur an sich das Bild einer diesem Verhältniß rein entsprechenden sittlichen Bestimmtheit der Welt oder einer schlechthin normalen und schlechthin normal sich vollendenden sittlichen Welt liegt. Ohne die wissenschaftliche Construction dieses Bildes der normal sittlichen Welt, beides nach ihren constitutiven Elementen und nach ihrer allmäligen Entwickelung aus sich selbst heraus zur Vollendung, wäre jedenfalls die wissenschaftliche Darstellung des sittlichen Guts nicht erschöpft, noch ganz abgesehn von allen sonstigen Rücksichten, die eine solche fordern. Die Güterlehre muß daher eine begriffliche Beschreibung der sittlichen Welt *in ihrer reinen Normalität*, sowohl nach ihrem wesentlichen Bestande als auch nach dem wesentlichen Verlauf ihrer Entwickelung, *völlig abgesehen von der Sünde und der Erlösung*, versuchen. Aber diese Normalität der sittlichen Welt ist uns in der Wirklichkeit durchaus nicht gegeben, und ihr Bild hat mithin nur den Werth eines abstracten Ideals. Seine Construction wäre *für sich allein* gänzlich nicht die Construction der sittlichen Welt in ihrer concreten Wirklichkeit, auf deren wissenschaftliches Verständniß es doch letztlich mit der Ethik abgesehen ist. Die Güterlehre muß sich demnach behufs der Construction des höchsten Guts auch auf den Standpunkt der concreten Wirklichkeit herablassen, ungeachtet diese nur eine *abnorme* sittliche Welt aufzuweisen hat, die ihre Geschichte von der *Sünde* aus anhebt, und sich in ihrer Entwickelung nur kraft der *Erlösung* allmälig der Normalität annähert. Auch diese geschichtlich gegebene sittliche Welt muß die Güterlehre construiren. Keineswegs aber kann sie sich etwa auf *ihre* Construction beschränken. Denn die Abnormität kann ja nicht anders als solche erkannt und bemessen werden als an dem schon gegebenen Bilde der Normalität. Die Construction des sittlichen Guts in seiner concreten Wirklichkeit hat also die Construction ebendesselben in dem abstracten Ideal seiner absoluten Normalität zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Und so muß denn die Güterlehre schlechterdings das höchste Gut *zweimal* begrifflich construiren, einmal in seiner idealen reinen Normalität, dasselbe rein

in abstracto betrachtet, völlig abgesehen von der Sünde und der Erlösung, — und das andremal in seiner concreten, durch die Sünde und die Erlösung eigenthümlich bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit. Ihren Anfang muß sie aus dem bereits angegebenen Grunde von dem ersteren Gesichtspunkt aus machen.

Anm. 1. Grade als christliche hat die Ethik noch ganz besondre Ursache, über der strengen Scheidung der beiden angegebenen Gesichtspunkte zu halten, weil ohne sie eine Vermischung der natürlich sündigen und der übernatürlich-christlichen Bestimmtheit an dem Sittlichen und eine reine Darstellung der christlichen Sittlichkeit unausführbar ist. Die Erlösung in Christo hat ja letztlich die Hinführung der sittlichen Welt grade auf diejenige Bestimmtheit zum Ziele, welche in dem Begriff des Menschlich-Sittlichen rein als solchen, abgesehen von dem Eingetretensein der Sünde in die Welt, an sich liegt. Der Zustand der sittlichen Welt auf dem Punkt der in ihr vollendeten Erlösung kann mithin nur mittelst des Begriffs des höchsten Guts in seiner abstracten Idealität angeschaut werden.

Anm. 2. Das Ideal ist eben das seinem eignen Begriff selbst zufolge bloß ideale Sein, das mithin auch nie realisirbar ist.

Anm. 3. Aus dem im §. erörterten Grunde muß auch die Tugendlehre aus dem nämlichen doppelten Gesichtspunkt construirt werden. Von der Pflichtenlehre dagegen gilt natürlich nicht das Gleiche, da ja ihre Aufgabe überhaupt nur unter der Voraussetzung des Eingetretenseins der Sünde in die sittliche Welt entsteht. S. unten Theil III.

Erste Abtheilung.

Das höchste Gut als abstractes Ideal, abgesehen von Sünde und Erlösung.

Erster Abschnitt.

Das Wesen des sittlichen Processes.

§. 96. Der Mensch als natürlicher ist *sittliches* Wesen vermöge der ihm einwohnenden Macht der Selbstbestimmung, die ihm *unmittelbar* unter der näheren Bestimmtheit der bloßen Willkür eignet (§. 75.). Mit dieser Macht willkürlicher Selbstbestimmung ist er zwischen zwei Principe gestellt, die sich in ihm berühren, zwischen die Principe der beiden Elemente, deren unmittelbare Verknüpfung in ihm sein eigenthümliches Wesen ausmacht, zwischen das materielle (sinnliche) Princip in seinem materiellen Naturorganismus (seinem sinnlichen beseelten Leibe) und das nicht- und übermaterielle (nicht- und übersinnliche) Princip in seiner Persönlichkeit (seinem Ich). Als persönliches Geschöpf besitzt er die Macht, jedem von diesen beiden Principen gegenüber sich selbst ebensowohl negativ als affirmativ zu bestimmen, ebensowohl sich ihm zu verschließen und zu verweigern als sich ihm hinzugeben. Beide Principe sind jedoch ihren Begriffen zufolge einander entgegengesetzt und schließen sich gegenseitig aus, wie ja auch lediglich vermöge der *die Materialität an dem kreatürlichen Sein* mehr und mehr (durch Differenzirung der Materie in sich selbst oder durch ihre Organisation) *aufhebenden* Wirksamkeit Gottes die Persönlichkeit an der Kreatur herausgearbeitet worden ist. Deshalb kann der Mensch sich nicht, sei es für oder wider, *beide Principe zugleich* bestimmen,

sondern sein Sich für das eine bestimmen ist unmittelbar zugleich ein Sich wider das andre bestimmen. Nur dadurch kann er sich dem einen gegenüber frei erhalten, daß er sich dem andern hingibt. Er muß sich also schlechterdings zwischen ihnen *entscheiden*, für eins von beiden, und eben damit unmittelbar zugleich wider das andre.

§. 97. *Wie* er sich nun hier entscheide, das verhält sich zu seiner willkürlichen Selbstbestimmung nicht etwa als gleichgültig, sondern seiner Willkür ist in dieser Beziehung eine bestimmte *Norm* vorgezeichnet — in dem Begriff seines eigenthümlichen Wesens selbst. Die *Dignität* der beiden in ihm sich durchkreuzenden Principe sowie der beiden Elemente, deren unmittelbare Einheit er ist, ist nämlich eine sehr ungleiche. Seine Persönlichkeit mit ihrem immateriellen Princip ist das spezifisch Höhere gegenüber von seinem materiellen Naturorganismus und dessen materiellem Princip. Seine Persönlichkeit hat die Materie, ihrer unmittelbaren Einigung mit ihr ungeachtet, als eine durch die göttliche schöpferische Wirksamkeit glücklich überwundene und letztlich völlig wieder anzuhebende Stufe tief unter sich liegen, als ein dem menschlichen Geschöpf seiner Idee nach wesentlich fremdes Gebiet, und sie darf sich mithin, wenn sie nicht mit ihrem eignen Begriff in Widerspruch gerathen will, im Verhältniß zu ihr nur als die Herrin betrachten, sie aber nur als die Dienerin. Der Mensch ist Mensch wesentlich nur dadurch, daß er *persönliches* Geschöpf ist, das persönliche Princip ist also das ihm spezifische, und es liegt unmittelbar in seinem Begriff, daß er *nur* indem er sich *für dieses* bestimmt wirklich *sich selbst* und *für sich selbst* bestimmt. Bestimmt er sich für das materielle oder sinnliche Princip, so bestimmt er sich selbst in ausdrücklichem Widerspruch mit seinem eignen Begriffe. Sein formales Sich selbst bestimmen ist dann materialiter ein Sich durch ein ihm Fremdes bestimmen lassen, also ein Aufgeben seiner Selbstbestimmung. Das seinem Begriff allein angemessene ist sonach, daß seine übermaterielle Persönlichkeit seine mit ihr unmittelbar geeinigte materielle Natur, und mittelst dieser auch die für ihn *äußere* materielle Natur, soweit er nämlich zu ihr in einem unmittelbaren Verhältniß steht, schlechthin bestimme, und eben hierdurch dieselbe sich schlechthin zueigne. Eine ungebun-

dene und gesetzlose ist also die Selbstbestimmung des Menschen schon von vorn herein nicht, sondern indem sie nur an und kraft der Persönlichkeit besteht, hat sie auch an dem Wesen dieser ihre Norm*), — sie ist eine durch diese selbst in Beziehung auf die sittliche Aufgabe normirte, eine sittlich normirte. Diese unmittelbar mit ihrer Existenz zugleich ihr gesetzte Regel ist das Sittengesetz im weitesten Sinne des Worts.

§. 98. Wird diese dem Menschen durch seinen eignen Begriff für seine Selbstbestimmung vorgezeichnete Norm von ihm eingehalten, so ist der sittliche Proceß wesentlich der Proceß der Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit vermöge der sie bestimmenden Function dieser auf jene, das Setzen einer wirklichen, weil vermittelten, Einheit beider vermöge dieser Function (s. §. 82 — 84.). Nun ist aber die materielle Natur wesentlich ein Reales, die Persönlichkeit hingegen wesentlich ein Ideelles (§. 70.), — die wirkliche Einheit beider, wie sie das Resultat des sittlichen Processes ist, ist mithin wesentlich wirkliche Einheit des Realen und des Ideellen, d. i. Geist (s. §. 12.), und so ist der sittliche Proceß wesentlich ein Proceß der Erzeugung von Geist, nämlich kreatürlichem. Mit ihm tritt sonach wirklich jenes neue Stadium des Schöpfungsverlaufs ein, welches wir oben (§. 77.) als auch nach der Schöpfung des natürlichen Menschen noch übrigend erkannten, und als dessen Aufgabe sich die Umsetzung der in ihrer wesentlichen Vollständigkeit als materielle gegebenen Kreatur aus der Materie in den Geist stellte. Der Schöpfungsproceß setzt sich so in seinem letzten Stadium als der sittliche Proceß fort, und es ist der Mensch — nämlich in dieser irdischen Kreatursphäre — durch den als sein spezifisches Medium und Organ Gott von diesem Punkt aus sein Schöpfungswerk fortführt, und der dasselbe aus Gottes Hand überkommt, um es, nämlich als Werkzeug in dieser, vollends zu vollbringen. Als seine eigenthümliche Aufgabe fällt dem Menschen zu die Vollendung der irdischen Schöpfung, die Umarbeitung der irdischen Welt aus einer materiellen zu einer geistigen.

*) Wir berühren uns hier, wenn auch nur vorübergehend, mit Stahl, Philos. des Rechts, II. 1, S. 85 f. (2. A.)

Er hat, innerhalb der irdischen Schöpfungssphäre, die sittliche Welt zu verwirklichen, d. h. die geistige Welt. Das Sittliche ist so wesentlich der Geist als geschöpflicher.

Anm. Soviel hat es auf sich mit der sittlichen Aufgabe!

§. 99. Der nähere Sachverhalt hierbei ist folgender. Es liegt im Begriff der Schöpfung, daß Gott die Welt als Geist setzen will (§. 34.); denn nur in einer geistigen Welt kann er selbst sein Sein haben. Primitiv aber kann er sie nicht als Geist setzen, sondern nur als das grade Gegentheil desselben, als Materie, und zwar als reine Materie. Diese Materie ist beides, das Absolut nicht ideelle und das Absolut nicht reale, wiewohl als wirklich gedachtes und gesetztes oder daseiendes (§. 44.), und so fehlen in ihr selbst die constitutiven Elemente des Geistes, das Ideelle (der Gedanke) und das Reale (das Dasein) noch, — jedoch keineswegs schlechthin, sofern sie ja ihrer reinen, d. h. leeren Form nach allerdings schon in ihr enthalten sind (§. 44.). Die weitere schöpferische Aufgabe ist daher einmal, aus der reinen Materie heraus ein wirkliches Ideelles und ein wirkliches Reales zu erwirken, und fürsandre diese beiden zu einer wirklichen Einheit zusammenzubringen, welche dann eben der kreatürliche Geist ist. Dieß aber, weil die Schöpfung ihrem Begriff zufolge von der primitiven Schöpfung der reinen Materie abwärts schöpferische Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist, aus der reinen Materie oder der Kreatur selbst heraus vermöge ihrer schöpferischen Entwicklung. Ein wirkliches Ideelles und ein wirkliches Reales nun vermag die schöpferische Wirksamkeit Gottes insofern aus der primitiv geschaffenen reinen Materie hervorzulocken, als sie ja bereits an sich wesentlich die abstracte, wenn gleich schlechthin leere, Form beider, des Ideellen und des Realen, und zwar beider in unmittelbarer Einigung oder Indifferenz, ist. Und so treten denn auch schon auf den nächsten Stufen der Schöpfung wirkliches Ideelles und wirkliches Reales heraus, und von Stufe zu Stufe werden beide immer wahrere und vollere. Sie sind auch von Anfang an in der Kreatur in unmittelbarer Einigung gesetzt. Es gibt von der reinen Materie abwärts keine Kreatur, die nicht in irgend einem Maaße Idealität, den Gedanken, an sich trüge, und keine,

die nicht in irgend einem Maaße Realität, Dasein in sich hätte. Aber diese Verbindung des Ideellen und des Realen ist doch eben als unmittelbare Einigung oder bloße Indifferenz beider noch nicht ihre vermittelte und somit innere oder wirkliche Einheit, mithin noch nicht Geist. Diese innere oder wirkliche Einheit beider zu erwirken, ist also die fernere schöpferische Aufgabe. Aber dieß, da die Schöpfung in diesem Stadium wesentlich schöpferische Entwicklung der Kreatur aus sich selbst heraus ist, mittelst eines Sie (diese wirkliche Einheit des Ideellen und des Realen) Setzens der Kreatur selbst. Dieses nun, daß die Kreatur sich selbst als wirkliche Einheit des Ideellen und des Realen setze, ist vor allem durch ein wirkliches reines Auseinandertreten des Ideellen und des Realen oder durch die Auflösung ihrer Indifferenz in ihr bedingt. Denn ohne daß sie sich wirklich von einander unterscheiden kann überhaupt ein wirkliches Verhältniß zwischen ihnen nicht stattfinden, und können sie sich mithin auch nicht mit einander zu innerer Einheit vermitteln. Ohne den wirklichen Unterschied gibt es auch keine wirkliche Einheit. Dieses reine Auseinandertreten des Ideellen und des Realen kann aber nur als das reine Heraustreten des Ideellen zustande kommen; denn nur das Ideelle, der Gedanke, kann überhaupt sich unterscheiden, was ein Denkact ist, so wie es ja auch dem Begriff der Sache selbst zufolge schlechterdings das (logische) Prius des Realen, des Gesetzten oder des Daseins ist. Ebendeshalb kann auch die Setzung der Einheit des Ideellen und des Realen nur von dem Ideellen ausgehn; von diesem aber nur sofern es die Bestimmtheit des Denkenden und des Setzenden, d. h. die Bestimmtheit der Persönlichkeit hat. Denn allein unter dieser näheren Bestimmtheit kann das Ideelle über sich selbst hinaus übergreifen in das Reale. Auf die Erwirkung eines rein ideellen Seins unter der persönlichen Bestimmtheit oder einer rein ideellen Persönlichkeit innerhalb der Kreatur vermöge ihrer Entwickelung aus sich selbst heraus geht mithin die schöpferische Wirksamkeit Gottes vonvornherein hin; und dieses nächste Ziel erreicht sie in dem Menschen, wie er zunächst der natürliche ist. In ihm setzt die materielle Natur vermöge ihrer spezifisch gesteigerten Organisation eine Persönlichkeit (ein Ich) ab, die wesentlich ein rein

ideelles Sein ist. Die Realität geht ihr als rein natürlicher noch völlig ab; denn sie ist noch nicht in sich selbst real, sondern hat ihre Realität lediglich an der materiellen menschlichen Natur (dem materiellen menschlichen beseelten Leibe), deren Lebensfunctionen sie als ihr Product absetzen, und auf der sie als auf ihrer causalen Basis ruht. Aber vermöge der ihr als Persönlichkeit wesentlich beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung kann sie über die unmittelbar mit ihr geeinigte materielle Natur hinübergreifen und sie sich zuzueignen; und dieß ist ja eben wesentlich der sittliche Proceß. Da nnn diese menschliche Persönlichkeit ein (Rein-)Ideelles ist, die materielle Natur aber wesentlich ein Reales: so ist die Zueignung dieser an jene oder der sittliche Proceß wesentlich die wirkliche Ineinssetzung des Ideellen und des Realen. Indem im Menschen seine ideelle Persönlichkeit die reale materielle Natur einerseits kraft des Selbstbewußtseins in sich hineinreflectirt, andrerseits aber kraft der Selbstthätigkeit sich anbildet, und eben durch dieses beides sie sich zueignet, setzt sie dieselbe in sich als ideell, eben damit aber unmittelbar zugleich sich selbst aus ihr als real, oder gibt sie sich selbst aus ihr Realität (Dasein) in sich selbst. Demnach ist die Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit kraft der Selbstbestimmung dieser oder mit Einem Worte der sittliche Proceß wesentlich ein Proceß der Ineinssetzung des Ideellen und des Realen, und sein Product wesentlich wirkliche Einheit dieser beiden, d. h. Geist. Der sittliche Proceß ist wesentlich der Proceß der Erzeugung wirklichen Geistes in der Kreatur.

Anm. 1. Die Idealität tritt nicht etwa erst mit der Persönlichkeit in der Kreatur auf. Auch schon auf den früheren Stufen begegnet sie uns. Bewegung, Schwere, Kraft, Individuität, Leben, Seele sind als solche (d. h. abgesehen von demjenigen Realen, woran sie immer nur vorkommen,) augenscheinlich ein Ideelles. Sie sind als solche für uns, aller ihrer empirischen Thatsächlichkeit ungeachtet, schlechterdings nicht anders gegeben denn als Gedanken, aber freilich als nothwendige. Allein dieses Ideelle hat noch gar kein Sein für sich, sondern es ist nur sofern es an dem Realen ist, nur als Bestimmtheit von diesem, nicht als selbst

Substanz. Ein solches substanzielles Sein für sich hat das Ideelle in der Schöpfung zuerst als Persönlichkeit. Denn diese ist nicht bloß als Gedanke gegeben, sondern näher als wirklich für sich seiender — weil selbst denkender und setzender — Gedanke.

Anm. 2. Das Reale kann in seiner vollen Wahrheit nur im Geist zustande kommen. Denn als materiellem inhärirt ihm (dem Begriff der Materie zufolge) immer genau in demselben Maaße, in welchem es noch materiell ist, auch die Nichtrealität. Dem materiellen Realen geht die wahre Einheit mit dem Ideellen (dem Gedanken) noch ab, in der allein es volle Realität gibt. In diese Einheit mit ihm vermag nun das Ideelle es hineinzuziehen vermöge seiner übergreifenden Macht. Eben indem es dasselbe sich zueignet, streift es die Materialität, dieses ihm noch anhaftende Minus der Realität, von ihm ab.

§. 100. Der sittliche Proceß ist demnach wesentlich ein Proceß der Erzeugung kreatürlichen Geistes, und zwar in dem sittlich producirenden Menschen selbst. Dieß heißt: der Mensch setzt mittelst des sittlichen Processes sein eignes Sein als Einheit der Idealität und der Realität oder des Gedankens und des Daseins, d. i. als Geist. Mit andern Worten: der sittliche Proceß ist der Proceß der Selbstvergeistigung des Menschen. Indem nämlich der Mensch seiner ideellen Persönlichkeit die reale materielle Natur zueignet, und somit diese unter die Form (Bestimmtheit) der Persönlichkeit, d. i. der reinen Idealität setzt, setzt er seine ideelle Seite als real und seine reale Seite als ideell, somit aber sich selbst als wirkliche Einheit des Ideellen und des Realen, d. i. als Geist. Dieser Hergang macht das eigentliche und eigenthümliche Wesen des Lebensprocesses des Menschen überhaupt aus, dieses, daß er continuirlich für seine ideelle Seite (für sein Ich) aus der Sphäre des Realen, des Daseins, — nämlich aus der materiellen Natur — Realität an sich zieht, indem er kraft seiner Persönlichkeit die reale materielle Natur, sie eben seiner Persönlichkeit zueignend, unter die Form dieser, also der Idealität oder des Gedankens setzt, und so sein primitiv rein oder bloß ideelles übermaterielles Sein zu einem real-ideellen oder ideell-realen, d. h. zu einem geistigen potenzirt. Seine gesammte

Existenz — nämlich bis zu seiner Vollendung hin — ist ein stätiger Proceß der Vergeistigung seines Seins mittelst der Functionen seines persönlichen Lebens.

Anm. 1. Hierin gründet sich der eigenthümliche Ernst des menschlichen Lebens im Unterschiede von jedem untermenschlichen.

Anm. 2. Es ist eine von niemandem bestrittene Thatsache, daß das menschliche Einzelwesen je länger und je mehr es sich entwickelt, desto geistiger wird, dieß Wort im allerweitläuftigsten und vagsten Sinne genommen. Woher kommt nun das? Bei der herrschenden Vorstellung von einem dem Menschen anerschaffenen und somit auch den menschlichen Einzelwesen angebornen Geiste dürfte eine befriedigende Antwort unmöglich sein. Die Annahme, daß der Geist von vornherein im Menschen latitire oder sich im bloßen Potenzzustande befinde, und sich nur allmälig actualisire, wird niemand im Ernste gelten lassen können, der über das Wesen des Geistes nachgedacht hat. Der Geist ist wesentlich actus; ein Geist, der nach der Art einer chemischen Kraft latent ist und im Potenzzustande verharrt, ist ein Unding. Und überdieß, woher rührt denn unter jener Voraussetzung das nicht wegzuläugnende Phänomen, daß der Geist im Menschen grade in genauer Proportion mit der Entwickelung einerseits seines sinnlichen Naturorganismus und andrerseits seiner Persönlichkeit (seines Ichs) aus seiner Latenz hervortritt?

Anm. 3. Die Phänomene, in welchen die Vergeistigung des menschlichen Einzelwesens als das Resultat seines Lebensprocesses am frühesten und deutlichsten in's Auge fällt, sind das Gedächtniß und die Gewohnheit. Beide sind einander durchaus parallel; jenes ist auf der Seite des Selbstbewußtseins eben das, was diese auf der Seite der Selbstthätigkeit ist *). Beide sind, wie sie treffend genannt werden, eine zweite Natur des Menschen, nämlich eine bereits beginnende geistige Natur. Aber freilich eine nur erst beginnende. Denn sie sind nur erst ein (relatives) Zugeeignetsein der

*) Die Gewohnheit ist das, was Herbart „das Gedächtniß des Willens" nennt.

Natur als noch sinnlicher oder materieller an die Persönlichkeit, nur mechanische Naturbestimmtheiten *). Beide, im engeren Sinne des Worts genommen, sind nur erst sinnlicher Art. Das eigentlich s. g. oder das mechanische Gedächtniß, d. h. das Gedächtniß des Sinnes und des Wahrnehmens (im Unterschiede vom Gedächtniß des Verstandes und des Denkens, dem Begriffsgedächtniß,) ist deßhalb durchaus sinnlich bedingt. Zu einem guten Gedächtniß gehören gute Sinne; und wie das Gedächtniß sich nur so lange noch steigert oder stärkt als die sinnliche (materielle) Natur des menschlichen Individuums noch in ihrer Entwickelung begriffen ist, so schwindet es auch allmälig wieder dahin zugleich mit dem Erlöschen ihrer Lebendigkeit. Es ist aber ebenso wesentlich auch durch die Persönlichkeit bedingt **), und nimmt nur in demselben Maaße zu, in welchem sie im Menschen sich entwickelt und Macht gewinnt. Ganz dasselbe gilt auch von der eigentlich so zu nennenden Gewohnheit, von der mechanischen, der Gewohnheit der sinnlichen Kräfte und der sinnlichen (mechanischen) Thätigkeit (im Unterschiede von der Gewohnheit des Willens oder der Willenskräfte und der freien (ingenuus) Thätigkeit). Das Gedächtniß ist der Anfang der Vernünftigkeit, die Gewohnheit der Anfang der Freiheit. Darum sind beide bei der Erziehung so unberechenbar wichtig, und darum muß diese ihr bildendes Geschäft grade mit ihrer Cultur anheben. Eben weil das in's Gedächtniß und in die Gewöhnung aufgenommene ein approximativ geistiges Element des Seins des Menschen geworden, ist es auch ein approximativ oder relativ bleibendes, unvergängliches geworden (denn s. unten §. 104.); aber eben auch nur ein relativ unvergängliches. Dieser Einsicht, daß in dem Gedächtniß und der Gewohnheit die sinnliche menschliche Natur

*) Daher die Bemerkungen von Jul. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, II, S. 65 ff., völlig gegründet sind.

**) Auf eine in dieser Beziehung sehr lehrreiche Thatsache macht Daub (Prolegom. zur theol. Moral, S. 363. 392.) aufmerksam, nämlich darauf, daß die Erinnerung bei uns nie über den Zeitpunkt der Entwickelung der Sprache hinaus zurückreicht.

schon bestimmt in die Geistigkeit hinüberspielt, kommt Vorländer (Wissensch. der menschl. Seele, S. 191. 271—273.) sehr nahe, dessen Idee von der „Selbstbelebung", „Selbstbeseelung", „Selbstbegeistung" (vgl. z. B. S. VII. f. 238. 495 f. 512.) sich überhaupt mit den hier entwickelten Sätzen bestimmt berührt. Auch an Fr. Ed. Beneke wird sich mancher Leser vonferne erinnert finden. Hierher gehören auch diejenigen Phänomene, die man unter dem Namen der Ideenassociation zusammenzufassen pflegt. Vgl. Reinhard, Syst. d. Chr. Moral, I, S. 339—346. (5. A.).

Anm. 4. Seine vollständige Deutlichkeit kann das hier gesagte erst weiter unten erhalten bei der Entwicklung des Begriffs des individuell bildenden Handelns oder des Aneignens (Assimilirens). S. §. 218.

§. 101. Als dieser Selbstvergeistigungsproceß ist der Lebensproceß des Menschen oder der sittliche Proceß im Menschen näher wesentlich der Proceß der Erzeugung eines **geistigen** Naturorganismus für seine Persönlichkeit, d. i. eines **geistigen** beseelten Leibes als des Substrats des geistigen Seins seiner Persönlichkeit. Denn es setzt ja in diesem Proceß die menschliche Persönlichkeit sich selbst als Geist in ihrer Natur. Diese ist das Object (wenigstens das unmittelbare), welches sie, es sich zueignend, als Geist setzt, indem sie einerseits sie immer vollständiger sich selbst zum Organ (Werkzeug) zueignet und andrerseits an ihr die Materialität aufhebt. Da der psychische oder der innere Naturorganismus des Menschen theils eben als solcher schon ein spezifisches Analogon des immateriellen und geistigen Seins, theils das unmittelbare causale Substrat der Persönlichkeit (des Ichs) ist, so bildet er den unmittelbaren Anknüpfungspunkt für den Proceß der Vergeistigung des menschlichen Naturorganismus und die spezifische Basis, auf welcher der neue beseelte geistige Leib ansetzt, das an sich noch materielle Substrat, welches vermöge des sittlichen Processes in einen geistigen Naturorganismus umgearbeitet wird. Der sittliche Vergeistigungsproceß ist sonach noch genauer der Proceß der Vergeistigung des psychischen Naturorganismus, seiner Potenzirung zu einem vollständigen geistigen beseelten Leibe. Dieser psychische Organismus bildet den Einschlag, auf welchem

im sittlichen Proceß die Persönlichkeit sich das neue Gewand ihrer geistigen Natur webt. Der sinnliche somatische Organismus wird unmittelbar nicht mit hineingearbeitet in den geistigen beseelten Leib, sondern nur mittelbar, sofern sein Leben sein Product als Seele und in der Seele absetzt. Wesentlich darin also steht der Lebensproceß des Menschen (und überhaupt jedes persönlichen Geschöpfs als eines natürlichen,), daß er stätig vermöge seiner Persönlichkeit seine Natur oder seine beseelte Leiblichkeit aus der Materialität in die Geistigkeit hinübersetzt. Eben dadurch, daß die Persönlichkeit sich einen geistigen Naturorganismus oder einen geistigen beseelten Leib erzeugt (durch Hinübersetzung ihres materiellen Naturorganismus, unmittelbar des psychischen, in den Geist), und allein hierdurch vergeistigt sie sich selbst (setzt sie sich selbst als Geist). Denn da sie wesentlich das Product der Lebensfunctionen ihrer Natur oder ihrer beseelten Leiblichkeit ist, so bestimmt sich die eigenthümliche Qualität ihres Seins jedesmal genau nach der eigenthümlichen Qualität dieser. Eine geistige ist sie demnach dadurch und also auch allein dadurch, daß der die causale Grundlage ihres Seins bildende Naturorganismus oder beseelte Leib ein geistiger ist, — was er aber nur sein kann sofern er es durch sie geworden ist, d. h. sofern sie ihn aus der Materialität in die Geistigkeit übersetzt hat.

Anm. 1. Wenn der Mensch, je länger und je mehr er sich entwickelt, desto geistiger wird (§. 100, Anm. 2.), so besteht diese Zunahme seiner Geistigkeit in concreto eben darin, daß er einen immer größeren Reichthum von Werkzeugen, d. h. Organen seiner Persönlichkeit und näher seines Selbstbewußtseins und seiner Selbstthätigkeit erhält. Die Mittel für die theoretischen und die praktischen (d. h. deutlicher: die erkennenden und die bildenden) Functionen seiner Persönlichkeit vermehren sich continuirlich, und diese Functionen gehen ihm daher je länger mit desto mehr Leichtigkeit nicht nur, sondern auch mit desto größerer Intensität und in desto weiterem Umfange vonstatten. Seine Entwickelung überhaupt besteht in gar nichts anderem als darin, daß er einen immer vollständigeren und organisch einheitlicheren Complex und Apparat von immer vollkommneren Werkzeugen seiner Persönlichkeit gewinnt, d. h. einen immer voll-

kommneren Organismus oder bestimmter (dem Begriff des Organismus zufolge) Naturorganismus, und zwar näher einen immer vollkommneren beseelten Leib; denn dieser eben ist der der Persönlichkeit spezifisch entsprechende Organismus *). Kurz der Entwickelungsproceß des Menschen hat zu seinem wesentlichen Inhalt die Bildung eines seiner Persönlichkeit wahrhaft angemessenen Naturorganismus für dieselbe in ihm. Diese ihm mehr und mehr zuwachsenden neuen Organe sind allerdings einestheils und zuallernächst materielle, sinnliche. Diejenigen sinnlichen, namentlich sinnlich-somatischen Werkzeuge, welche er unmittelbar mit auf die Welt bringt, entfalten und steigern sich wenigstens in den früheren Stadien seines Lebens auf eine staunenswürdige Weise. Bald aber treten zu ihnen auch solche hinzu, die augenscheinlich nichtsinnliche und übersinnliche sind, Vermögen, wie wir sie ganz passend nennen, bestimmt des Verstandes und des Willens (beide im allerweitesten Sinne genommen), also nicht Sinnenvermögen, sondern, wie auch der allgemeine Sprachgebrauch sich ausdrückt, geistige oder Geistesvermögen. Sie sind überdieß die allein bleibenden, während die sinnlichen — auch in ihren höchsten Steigerungen als psychische — mit dem Verfall des sinnlichen Naturorganismus nach und nach wieder verlöschen. Unter der Hülle des materiellen Naturorganismus bildet sich so im Menschen allmälig ein je länger desto vollständigerer und vollkommnerer Apparat von geistigen Werkzeugen der Persönlichkeit, ein

*) Wie nahe die hier angedeutete Vorstellung in unsren Tagen auch dem allgemeinen Bewußtsein liegt, das beweisen solche, uns durchaus geläufige Ausdrucksweisen wie beispielsweise die in folgender Stelle Jul. Müller's a. a. O., II, S. 68.: „Wie die Seele sich des Leibes als ihres Organs bedient, und alle seine Glieder, Muskeln, Nerven ihrer Einheit unterwirft, und mit ihrer bestimmenden Kraft allgegenwärtig durchdringt: so bilden die Gefühle, Neigungen, Interessen, Ueberzeugungen, Grundsätze, die den Inhalt unsers im weiteren Sinne des Worts praktisch geistigen Lebens constituiren, insgesammt gleichsam einen inneren Leib des freien Willens; er selbst ist ihre eigentliche Seele, ihr bildendes und bewegendes Princip, der Geist des Geistes und das Herz des Herzens." Vgl. auch S. 71.

geistiger Naturorganismus. Es ist dieß das, was Paulus den inneren Menschen nennt (den ἔσω oder ἔσωθεν ἄνθρωπος: Röm. 7, 22. 2. Cor. 4, 16. Eph. 3, 16. vgl. auch 2. Cor. 5, 1—5, im Gegensatz gegen den ἔξω ἄνθρωπος: 2. Cor. 4, 16), dem auch er eine spezifische Beziehung zum Geiste gibt, und den er als pneumatisch betrachtet und ausdrücklich τὸ πνεῦμα τοῦ νοὸς nennt: Eph. 4, 23. Eben in diesem Complex geistiger Organe, die sich immer zahlreicher und vollkommner an unser vonhausaus geistig entblößtes Ich ansetzen, besteht in concreto aller Fortschritt wahrhaft menschlicher Lebensentwickelung, der Ertrag unsers gesammten Lebenswerks für uns selbst und unser eigentliches und bleibendes Eigenthum (vgl. unten §. 218.). Es ist dieß durchaus nichts andres als eine innere Natur, die hinter dem Vorhange der äußeren, d. i. der materiellen, unmerklich gewebt wird und allmälig ausreift, ein sich immer mehr consolidirendes System von neuen, inneren, kurz geistigen Werkzeugen oder Organen, mit Einem Wort ein innerer und zwar geistiger beseelter Leib unsres Ichs oder unsrer Persönlichkeit. An dem (unpersönlichen) Thiere zeigt sich von dem allem nichts, sondern seine gesammte Entwickelung schließt sich mit seiner sinnlichen Naturentwicklung zugleich ab. Jenes sich für Jeden an ihm selbst zu voller Evidenz constatirende Wunder sollten wir darum, weil es ein alltägliches ist, nicht anzustaunen aufhören; aber eben so wenig sollten wir über unsrer Verwunderung übersehen, wie dieser innere geistige Naturorganismus unverkennbar das Erzeugniß unsres eignen Lebesprocesses ist, des Processes, der für uns in die beiden Seiten zerfällt, den sinnlichen Assimilationsproceß und den sittlichen Proceß, welche beide aber weit inniger zusammengehören als das gewöhnliche Bewußtsein es ahnt. S. unten §. 218.

Anm. 2. Wir finden uns hier nahe zusammen mit Kasimir Conradi. S. besonders dessen Schrift: Unsterblichkeit und ewiges Leben. Mainz, 1837.

§. 102. So treffen wir schon hier in dem ersten Punkte, in welchem kreatürlicher Geist zustande kommt, in ihm beide Formen, die Natur und die Persönlichkeit, zwischen ihnen aber genau

dasselbe Verhältniß absoluter Wechselwirkung an, in welchem in Gott diese beiden Modi seines Seins als Geist (oder seines actuellen Seins) wesentlich stehen. In dem sittlich entwickelten Menschen haben ganz auf die gleiche Weise seine geistige Natur und seine geistige Persönlichkeit sich gegenseitig beides zu ihrer Voraussetzung und zu ihrem Resultat. Als geistiger hat der beseelte Leib des Menschen seine Causalität an der Persönlichkeit desselben; denn nur vermöge der ihn als Geist setzenden Function dieser letzteren wird der primitiv materielle menschliche Naturorganismus oder beseelte Leib ein geistiger. Ebenso aber ist auch wieder die Persönlichkeit des Menschen als geistige nur vermöge des ihr als causale Basis unterliegenden (durch sie selbst vergeistigten) geistigen beseelten Leibes oder Naturorganismus. Das Verhältniß beider zu einander ist also wesentlich das der absoluten Wechselwirkung.

§. 103. Ist der sittliche Proceß wesentlich der Selbstvergeistigungsproceß des Menschen, so ist er eben hiermit auch ein Proceß des Sich selbst setzens desselben, nämlich seines Sich aus der Materie in den Geist übersetzens. Durch den sittlichen Proceß ist demnach der Mensch wesentlich causa sui, und in seiner sittlichen Vollendung ist er es vollständig. Er hat die Unselbständigkeit, die ihm von Natur anhaftete, selbst aufgehoben zu absoluter Selbständigkeit.

Anm. 1. Diese Selbständigkeit des Menschen gefährdet nicht von ferne sein geschöpfliches Verhältniß zu Gott. Denn da das Gelingen seiner Selbstvergeistigung schlechterdings durch die Normalität seiner sittlichen Entwicklung bedingt ist (s. unten §. 485.), diese aber als normale ihrem Begriff zufolge unmittelbar zugleich Vollziehung seiner Gemeinschaft mit Gott ist (s. unten §. 107. 118.): so kann er jene seine volle Selbständigkeit nicht anders besitzen als zusammen mit seiner vollen Gemeinschaft mit Gott, welche wesentlich unbedingte Dependenz von ihm ist, und kraft derselben.

Anm. 2. Insofern ist allerdings auch schon der rein natürliche Mensch causa sui als seine Persönlichkeit (sein Ich) wesentlich das Product seiner eignen Natur ist (s. oben §. 69.). Allein diese seine eigne Natur ist doch nicht

selbst wieder sein eignes Product, und so ist er noch nicht wahrhaft causa sui. Als geistige dagegen ist seine eigne Natur in der That auch sein eignes Product.

§. 104. Schon sofern der Mensch wirklich causa sui ist, ist er wesentlich auch unvergänglich. Diese Unvergänglichkeit eignet ihm aber auch unmittelbar sofern sein Lebensproceß als der sittliche Proceß wesentlich der Proceß seiner Vergeistigung ist. Denn dem Geiste kommt seinem Begriff als absolute Einheit des Ideellen und des Realen zufolge schlechthin Unvergänglichkeit zu. Der Mensch besitzt Unvergänglichkeit eben vermöge seines eignen Entwicklungsprocesses als eines sittlichen. Seine Unvergänglichkeit ist also nicht eine bereits unmittelbar und natürlich gegebene, nicht eine ihm als actuelle anerschaffene oder resp. angeborene, sondern eine erst durch den sittlichen Entwicklungsproceß allmälig in ihm werdende. Da jedoch dieser ein für ihn unumgänglicher ist, so ist — nämlich im Fall seiner normalen Entwickelung (denn s. unten §. 487.) — die Unvergänglichkeit unzertrennlich von ihm.

Anm. Ein wirkliches Sein gibt es überhaupt nur als Verknüpfung des Ideellen und des Realen, des Gedankens und des Daseins. Es gibt ein Sein nur sofern es ein Ding ist, und Dinge gibt es nur sofern die Gedanken Dasein haben. Die bloßen Gedankendinge sind gar keine wirklichen Dinge, sondern Hirngespinste. Das Maaß der Innigkeit der Verknüpfung des Ideellen und des Realen in dem Sein aber ist genau das Maaß seiner Wirklichkeit oder — was nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache ist — seiner Vergänglichkeit oder beziehungsweise Unvergänglichkeit.

§. 105. Da der sittliche Proceß in concreto der Bildungsproceß eines geistigen Naturorganismus oder eines geistigen beseelten Leibes der Persönlichkeit des Menschen ist: so schließt er gleich bestimmt einerseits das Aufgehobenwerden der natürlichen Materialität an dem beseelten Leibe des Menschen, d. h. das Zerfallen seines materiellen (sinnlichen) Naturorganismus oder beseelten Leibes, d. i. das Ableben, ein und andrerseits das

Entblößtwerden ſeiner Perſönlichkeit von einem ihr eignenden Naturorganismus oder beſeelten Leibe, d. i. den Tod, aus. Der Menſch iſt daher weſentlich wie unvergänglich ſo auch unſterblich. Sein Ableben iſt weſentlich unmittelbar zugleich ſeine Auferſtehung (aus dem ſinnlichen Leben) zum (geiſtigen) Leben.

Anm. 1. Dieſe beiden, Unvergänglichkeit und Unſterblichkeit ſind keineswegs identiſche Begriffe; ſo wenig als Sein und Leben.

Anm. 2. Ableben und Tod ſind ebenfalls nicht gleichbedeutend, nämlich beide in ihrer beſtimmten Beziehung auf den Menſchen (und das perſönliche Geſchöpf überhaupt) genommen. Das Ableben iſt für den Menſchen und das perſönliche Geſchöpf als natürliches überhaupt unvermeidlich, das Sterben und der Tod iſt (nämlich von dem Standpunkt unſrer gegenwärtigen Unterſuchung aus betrachtet,) vermeidlich. Das Ableben iſt rein als ſolches nicht etwa, wie die gewöhnliche Meinung annimmt, die Trennung der Perſönlichkeit von ihrem Naturorganismus oder ihrem beſeelten Leibe überhaupt, ſondern nur die Trennung der Perſönlichkeit von ihrem materiellen (ſinnlichen) Naturorganismus oder beſeelten Leibe. Dieſe nun kann gar wohl in der Art eintreten, daß bei ihr die Perſönlichkeit bereits mit einem andren, nämlich einem geiſtigen beſeelten Leibe oder Naturorganismus bekleidet iſt, und in dieſem Falle iſt ihr Von der materiellen Natur entkleidet werden kein Bloßwerden (vgl. 2. Cor. 5, 1 — 5), mithin kein Sterben, und ſein Erfolg nicht der Tod. Denn der Begriff des Todes iſt eben die Naturloſigkeit, die Organismusloſigkeit der Perſönlichkeit. Todt iſt, weſſen Ich eines einheitlich vollſtändigen Compleres von Werkzeugen, Naturorganen, kurz eines beſeelten Leibes entbehrt.

Anm. 3. Nicht die Seele (die ja auch im Thiere iſt, dem wir doch in keiner Weiſe Unſterblichkeit beilegen,) als ſolche iſt das Unſterbliche, ſondern die Perſon. Indeß iſt es allerdings von der gegenwärtigen, d. h. von der ſinnlichen Natur des Menſchen die innere, d. i. die pſychiſche Seite allein (nicht auch die äußere, d. i. die ſomatiſche Seite), welche der künftigen, d. i. der geiſtigen

und somit unvergänglichen Natur desselben zum unmittelbaren Substrat dient, und welche unmittelbar zur Unvergänglichkeit zubereitet wird durch den sittlichen Proceß (s. oben §. 101.). Insofern kann allerdings mit vollem Fug und auf bezeichnende Weise zwar nicht von der Unsterblichkeit, wohl aber von der Unvergänglichkeit der menschlichen Seele geredet werden.

§. 106. Dadurch, daß das Product des sittlichen Processes wesentlich Geist ist, also nicht mehr ein an sich nichtiges und deshalb bloß vergängliches Sein, erhält der Begriff des Guten eine noch vollere Bedeutung, und beschränkt er sich nicht mehr bloß auf die des Sittlichrichtigen. Als Geist ist das Sittlichgute ein wirkliches Element der vollendeten und unvergänglich bleibenden Schöpfung.

§. 107. Indem in dem Menschen vermöge seiner wesentlich sittlichen Lebensentwicklung kreatürlicher Geist zustande kommt, so ergibt sich hiermit ein kreatürliches Sein, welches der Qualität des actuellen*) Seins Gottes spezifisch homogen ist, und so tritt denn hier zuerst im irdischen Schöpfungskreise für Gott die reale Möglichkeit ein, sich — nämlich nach seinem actuellen Sein oder als Geist — in der Kreatur sein Sein zu geben, worauf er ja eben vonvornherein hinstrebt bei dem Schaffen. In dem Menschen zuerst, sofern er sich wesentlich als Geist setzt, kann Gott in der irdischen Welt sein kosmisches Sein haben. Deshalb ist in dem Begriff des Menschen wesentlich die spezifische Beziehung zu Gott mitgesetzt oder die religiöse Bestimmtheit, die Frömmigkeit.

§. 108. Ueberdieß ist der kreatürliche Geist im Menschen ausdrücklich unter der Doppelform als Persönlichkeit und als Natur, und zwar so, daß diese beiden untereinander im Verhältniß absoluter Wechselwirkung stehn, gesetzt, — also grade unter der der näheren Bestimmtheit des actuellen Seins (oder des Geistseins) Gottes spezifisch correspondirenden Form, worin eben die eigenthümliche Gottebenbildlichkeit des Menschen

*) Im Unterschiede von dem Sein Gotttes als göttliches Wesen, welches schlechthin nicht eingeht in die Schöpfung. S. oben §. 32.

besteht. Auch von dieser weiteren Seite her ist dieser eigenthümlich für Gott geöffnet und für seine Aufnahme qualifizirt. Gott kann dem Menschen einwohnen, weil der Mensch sein Ebenbild ist.

Anm. Das göttliche Ebenbild im Menschen liegt also nicht allein in seiner Persönlichkeit, sondern wesentich auch mit in seiner Natur, und zwar in seiner ganzen Natur (Seele und Leib, d. h. beseelter Leib,) und dem Verhältnisse absoluter Wechselwirkung zwischen beiden.

§. 109. Da es im Menschen spezifisch sein Geist ist, worin seine Beziehung zu Gott und seine Gemeinschaft mit ihm sich gründet: so hat seine religiöse Bestimmtheit ihren Ort wesentlich in dem Processe seiner Vergeistigung. Indem der Mensch vermöge seines sittlichen Entwickelungsprocesses überhaupt Geist wird, wird er zugleich näher für die Gemeinschaft Gottes mit ihm (für die Einwohnung Gottes in ihm) qualifizirter, d. h. heiliger Geist, — auf's allgemeinste ausgedrückt religiöser, d. i. durch Gott bestimmter und mit ihm vereinigter, Geist. Der sittliche Proceß hat also wesentlich auch eine religiöse Seite an sich, eben sofern er wesentlich der Vergeistigungsproceß des Menschen ist. Er ist wesentlich ein religiös-sittlicher Proceß.

§. 110. Da der Mensch als natürlicher nicht schon unmittelbar Geist ist, sondern es erst allmälig wird vermöge seiner sittlichen Entwicklung: so kann auch Gott nicht unmittelbar sein kosmisches Sein in ihm haben, sondern er kann es sich nur allmälig in ihm geben, in demselben Maaße, in welchem er Geist wird, und zwar bestimmt heiliger Geist. Nur so viel als es im Menschen heiligen Geist gibt, gibt es auch in ihm kosmisches Sein Gottes oder Gotteseinwohnung; aber auch genau ebensoviel. Vermöge eines religiösen Processes also gibt Gott der Geist sich in dem Menschen kosmisches Sein.

§. 111. Dieser religiöse Proceß hebt, wie jede weitere Fortführung des Schöpfungswerks, von der Seite Gottes an. Auf ihr geht er näher von der göttlichen Persönlichkeit aus und vollzieht sich mittelst der göttlichen Natur, eben wie jede göttliche Wirksamkeit überhaupt. Als durch die sittliche Bestimmtheit des Menschen bedingt oder als religiös-sittlicher Proceß ist

er aber wesentlich auch ein durch den Menschen selbst in seinem Verhalten zu Gott vermittelter. (Vgl. §. 116.) Die in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott bestehende Frömmigkeit beruht sonach wesentlich auf einem Sich gegenseitig zu einander verhalten Gottes und des Menschen, und die Frömmigkeit ist selbst wesentlich ein solches Sich gegenseitig zu einander verhalten beider.

§. 112. In dem natürlichen Menschen hebt der religiöse Proceß nothwendig von demjenigen Punkte an, welcher in ihm für Gott der einzige unmittelbare Anknüpfungspunkt ist, von seiner Persönlichkeit. Denn diese ist im natürlichen Menschen der einzige unmittelbar gegebene übermaterielle Punkt. Auch in ihr kann sich aber Gott, oder näher die göttliche Persönlichkeit, kosmisches Sein nicht unmittelbar geben, sondern nur in allmäliger Annäherung. Denn unmittelbar ist im Menschen auch die Persönlichkeit noch nicht wirklicher Geist, sondern nur erst werdender, nur ein geistartiges Sein. Die göttliche Persönlichkeit kann also nicht sofort in der menschlichen wirklich ihr Sein nehmen, sondern zunächst kann sie nur erst in sie hineinwirken, sie bestimmend und so in ihr sich reflectiren oder bezeugen und bethätigen. Eben mit dieser bestimmenden Einwirkung auf die menschliche Persönlichkeit bahnt sie unmittelbar zugleich den Proceß ihres wirklichen Sich in sie hineinlebens oder hineinwohnens und ihre wirkliche Einwohnung in ihr an, welche sich in demselben Maaße realisirt, in welchem die menschliche Persönlichkeit sich entwickelt — nämlich, was hier überall die Voraussetzung ist, normal, — und so sich (normal) vergeistigt. Natürlich tritt dieß Hineinwirken der göttlichen Persönlichkeit in die menschliche unmittelbar mit dem Zustandekommen dieser ein, da ja der schöpferische Proceß vonuran auf ein solches Eingehn Gottes in die Kreatur hintendirt, und lediglich darauf.

§. 113. Da die menschliche Persönlichkeit (und nicht anders auch die göttliche,) in concreto wesentlich Einheit des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit ist: so ist die bestimmende Einwirkung der göttlichen Persönlichkeit auf sie näher eine bestimmende Einwirkung derselben einerseits auf das menschliche Selbstbewußtsein und andrerseits auf die menschliche Selbstthätigkeit.

In ihrer Wirksamkeit auf diese beiden sich richtend bestimmt sie das menschliche Selbstbewußtsein zum Gottesbewußtsein und die menschliche Selbstthätigkeit zur Gottesthätigkeit.

Anm. Deutlicher können die Begriffe beider, des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit erst weiter unten werden. S. §. 147. Den Gebrauch des Ausdrucks „Gottesthätigkeit" nehmen wir uns unbedenklich heraus. Er wird sich schon zu seiner Zeit das Bürgerrecht in unserm wissenschaftlichen Sprachgebrauch erwerben. An sich hat er ja ganz die gleichen Ansprüche auf dasselbe wie sein Pendant „das Gottesbewußtsein," und schwerlich fällt er heute befremdlicher in's Ohr als dieser vor hundert Jahren geklungen haben würde. Es kommt nur darauf an, den Begriff zu rechter Evidenz zu bringen, den er bezeichen will.

§. 114. Dieser Proceß der Einwohnung der göttlichen Persönlichkeit in den Menschen schlägt aber unmittelbar als in seine andre Seite um in einen Proceß der Einwohnung auch der göttlichen Natur in denselben. Da nämlich der Proceß der Vergeistigung des Menschen wesentlich der Proceß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus (d. i. eines geistigen beseelten Leibes) für die Persönlichkeit ist: so kommt durch denselben in dem Menschen ein kreatürliches Sein zustande, welches der göttlichen Natur spezifisch homogen, und deshalb spezifisch dazu geeignet ist, daß sie sich in ihm ebenso kosmisches Sein gebe, wie in seiner Persönlichkeit die göttliche Persönlichkeit sich kosmisches Sein gibt. Ja, wie in dem Menschen selbst seine Persönlichkeit als geistige eben das Product seiner geistigen, (d. h. geistig gewordenen) Natur (beseelten Leiblichkeit) ist, und an dieser die causale Basis ihres Seins hat: ebenso ruht auch die ihm einwohnende göttliche Persönlichkeit auf der ihm (d. h. seinem geistigen Naturorganismus) einwohnenden göttlichen Natur als auf der causalen Basis ihres Seins in ihm.

§. 115. Der sittliche Proceß hat sonach als religiöser zu seinem Ergebniß die Gemeinschaft und in ihrer Vollendung die Einheit Gottes und des Menschen vermöge der Einwohnung Gottes im Menschen, nämlich Gottes beides, als göttliche Natur und als göttliche Persönlichkeit, — als göttliche Natur in dem vergeistigten Naturorganismus, d. i. beseelten Liebe des Menschen,

eben kraft dessen aber als göttliche Persönlichkeit in seiner vergeistigten Persönlichkeit. Das Verhältniß dieser beiden Modi des Seins Gottes zu einander ist mithin auch in seinem kosmischen Sein im Menschen genau dasselbige wie in seinem ewigen immanenten Sein. Diese *reale Gemeinschaft* des Menschen mit Gott ist das Wesen der Frömmigkeit.

§. 116. Wenn dem Menschen die Beziehung zu Gott oder die Frömmigkeit im weitesten Sinne des Worts schlechthin wesentlich ist (§. 107.): so hat er doch vermöge der ihm eignenden Macht der Selbstbestimmung die Wahl zwischen der *freundlichen* und der *feindlichen* Beziehung zu Gott, zwischen der Frömmigkeit als *positiver* und ihr als *negativer*, welche letztere materialiter das directe Gegentheil der Frömmigkeit ist. Es steht in seiner Wahl, ob er sich durch das Hineinwirken Gottes in seine Persönlichkeit bestimmen lassen oder ob er sich seiner bestimmenden Einwirkung widersetzen will, also ob er sein Selbstbewußtsein sich als Gottesbewußtsein und seine Selbstthätigkeit sich als Gottesthätigkeit vollziehen lassen will oder nicht. *Ausschließen* kann er freilich die Hineinwirkung Gottes in seine Persönlichkeit nicht überhaupt, wohl aber kann er sie *negiren*; *erfahren* muß er sie freilich, und zwar in dem dem Grade der Entwickelung seiner eignen Persönlichkeit als solcher genau verhältnißmäßigen Maaße, aber er kann sie *abweisen* und ihr *entgegenwirken*. Die Norm für diese Wahl ist ihm jedoch durch seinen eignen Begriff unzweideutig vorgezeichnet. Da nämlich der in seine Persönlichkeit hineinwirkende Gott die *absolute* Persönlichkeit selbst, mithin die absolute Wahrheit seines eignen *eigenthümlichen* Wesens (der *persönlichen* Bestimmtheit) ist: so bestimmt er *materialiter* nur dadurch wahrhaft *sich selbst*, daß er seine Persönlichkeit an die sie bestimmen wollende göttliche Persönlichkeit und ihre Einwirkung hingibt. Die der menschlichen Persönlichkeit beiwohnende Macht, *sich selbst* gegen die von untenher auf sie andringende bestimmende Einwirkung der materiellen Natur zu behaupten, besteht in concreto eben darin, daß sie sich der göttlichen Persönlichkeit öffnet, und die von obenher kommende Hineinwirkung dieser in sie willig aufnimmt. Eben hierdurch, und nur hierdurch, bewahrt sie sich gegen die Gewalt der unmittelbar mit ihr geeinigten Materie in ihrer Integrität.

§. 117. Da in dem Menschen vermöge seiner religiös-sittlichen Entwickelung ein wirkliches kosmisches Sein Gottes als Natur und Persönlichkeit zustande kommt: so kann sich nunmehr von diesem Punkte aus der Fortgang des irdischen Schöpfungsprocesses wesentlich durch die Vermittelung des Menschen fortsetzen. Von nun an führt Gott, als göttliche Persönlichkeit kraft der göttlichen Natur, in dem (geistigen) Menschen seiend, also durch diesen das irdische Schöpfungswerk in seinem zweiten Hauptstadium fort. Die Vollbringung der in diesem irdischen Schöpfungskreise noch übrigenden Schöpfungsaufgabe legt er in die Hand des Menschen, damit dieser in der Gemeinschaft mit ihm selbst und kraft derselben sie als seine sittliche Aufgabe vollziehe. S. oben §. 85.

Anm. Was hier in Beziehung auf die irdische Weltsphäre von dem Menschen gesagt ist, das gilt in Beziehung auf das Universum von dem persönlichen Geschöpf überhaupt.

§. 118. Da das Zustandekommen der religiösen Bestimmtheit des Menschen, d. h. seiner Frömmigkeit spezifisch durch das Vorhandensein der persönlichen Bestimmtheit, also des sittlichen Characters an ihm bedingt ist: so hat das Religiöse Wirklichkeit nur an dem Sittlichen und die Frömmigkeit nur an der Sittlichkeit, nur in der concreten Bestimmtheit als Sittlich-Religiöses und sittliche Frömmigkeit. Aus demselben Grunde ist auch bei normaler Entwickelung des Menschen das Maaß der Entwickelung seiner Persönlichkeit das Maaß beider, seiner Sittlichkeit und seiner Frömmigkeit, und diese beiden letzteren selbst sind dann gegenseitig jede das Maaß der andern. Es decken sich also in diesem Falle in ihm Sittlichkeit und Frömmigkeit schlechthin, so daß sie in ihm nirgends auseinanderfallen; und ebenso decken sich in ihm auch insbesondere schlechthin auf der einen Seite das Selbstbewußtsein und das Gottesbewußtsein und auf der andern Seite die Selbstthätigkeit und die Gottesthätigkeit.

Anm. 1. Die bloße, d. h. die sittlich leere Frömmigkeit ist sonach eine contradictio in adjecto. Denn sie ist ihrem Begriff selbst zufolge eine unwirkliche Frömmigkeit, ein bloßes Gespenst der Frömmigkeit, die leere abstracte Form der Frömmigkeit ohne irgend einen wirklichen Inhalt. Dagegen

läßt sich nicht auch von der Sittlichkeit ohne weiteres dasselbe sagen. Die (relativ nämlich) bloße, d. h. die nicht fromme (religiös — und zwar sensu medio — leere) Sittlichkeit (sensu medio) kann etwas sehr reelles sein. Nur als vollkommene ist die Sittlichkeit allerdings nicht denkbar als bloße Sittlichkeit in dem angegebenen Sinne.

Anm. 2. Der christlichen Frömmigkeit — weil sie die allein vollkommene ist, — ist grade als solcher ihre Beziehung auf die Sittlichkeit in ganz eigenthümlicher Weise wesentlich. Grade als christliche hat die Frömmigkeit ihre Wirklichkeit wesentlich und allein in der Sittlichkeit; aber eben auch in der ganzen, vollständigen Sittlichkeit. Von keiner andern historisch gegebenen Frömmigkeit gilt dieß. Die andern alle extendiren sich mit ihrer Realisirung noch über das Gebiet des Sittlichen (sensu medio) hinaus in sittlich bedeutungslose Handlungen, und keine von allen übrigen erkennt das ganze Gebiet des Sittlichen, nämlich des Sittlichguten, als den Boden für ihre Realisirung an. Die christliche Frömmigkeit fällt in concreto schlechthin zusammen mit der reinen und vollen guten (normalen) Sittlichkeit, und eben deshalb fällt auch ihre Gemeinschaft in ihrer Vollendung schlechthin zusammen mit der vollendeten sittlichen Gemeinschaft. Darum hat das Christenthum auch einfach eine Ethik, und nicht etwa eine Ekklesiastik statt oder wenigstens neben derselben. Diese wesentliche Congruenz des Religiösen und des Sittlichen wird auch von dem Erlöser und seinen Aposteln ausdrücklich anerkannt, wenn sie als die sittliche Bestimmung des Christen und die sittliche Grundforderung an ihn die Gottähnlichkeit aufstellen: Mtth. 5, 48. coll. 45. (Luc. 3, 36.) 1 Petr. 1, 15. 16. Eph. 4, 24. C. 5, 1. Col. 3, 10.

Anm. 3. Eben wegen dieser Wechselbeziehung zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen hat auch jede eigenthümliche Religion ihre eigenthümliche Sittlichkeit und mithin auch Sittenlehre. Diese Thatsache kann ihren Grund nur darin haben, daß durch jedes eigenthümlich bestimmte religiöse Bewußtsein die Fassung des Begriffs der menschlichen Persönlichkeit und mithin auch die Entwickelung und Bildung dieser letzteren selbst eine eigenthümliche Modification erfährt. Denn der andre

Factor der Sittlichkeit, die materielle Natur, als das Object der sittlichen Function, ist in den verschiedenen Umkreisen der verschiedenen Religionen überall als wesentlich dieselbige gegeben, und ihre Bestimmtheit ist durchaus unabhängig von der eigenthümlichen Bestimmtheit des religiösen Bewußtseins.

Anm. 4. Innerhalb des Gebiets Einer und derselbigen bestimmten Religion können die philosophische Sittenlehre und die religiöse, wenn nämlich beide das richtige Gleis einhalten, nicht anders auseinander fallen als der Form nach.

Zweiter Abſchnitt.

Die ſittliche Ausrüſtung des Menſchen.

I. Das vorſittliche Sittliche.

§. 119. Da einerſeits das Sittliche das Product der Function der Perſönlichkeit auf die materielle Natur iſt, andrerſeits aber jene nicht anders auf dieſe wirken kann als inwiefern ſie bereits mit ihr geeinigt iſt: ſo ſetzt das Sittliche als die unumgängliche Bedingung ſeiner Möglichkeit eine urſprünglich gegebene, alſo nicht auf ſittlichem Wege gewordene Einigung beider voraus. Dieſe aber, weil ſie ſich nicht als die Wirkung der materiellen Natur, die über ſich ſelbſt nicht hinauskann, denken läßt, muß ſelbſt wieder als das Product der Perſönlichkeit in der materiellen Natur, alſo als eine ſittlich gewordene gedacht werden. So erſcheint die Möglichkeit des Sittlichen als durch die bereits vor ihm gegebene Wirklichkeit deſſelben bedingt, d. h. das Sittliche erſcheint als überhaupt unmöglich. *) Dieſe Antinomie löſt ſich jedoch einfach durch die Reflexion darauf, daß es beidemale eine verſchiedene Perſönlichkeit ſein kann, — diejenige, welche das die Möglichkeit des Sittlichen bedingende vor ihm unmittelbar gegebene Geeintſein der Perſönlichkeit und der materiellen Natur bewirkt, und diejenige, welche mittelſt dieſes vorſittlichen Sittlichen das eigentlich Sittliche producirt. Das alle Sittlichkeit bedingende vorſittliche Sittliche iſt nun in unſrer irdiſchen Weltſphäre das menſchliche Geſchöpf als rein natürliches. Es iſt unmittelbares Einsſein der Per-

*) Eine ganz verwandte Antinomie ſpricht ſich in dem Satze Jul. Müller's (a. a. O. II, S. 219,) aus: „Das folgt aus dem Weſen des Sittlichen überhaupt, daß es ſchlechterdings nicht von einem Sein, ſondern nur von einer That beginnen kann." Denn die That iſt ja doch ſelbſt ſchon ein Sittliches.

sönlichkeit und der materiellen Natur, und dennoch dieses wesentlich als Product der Persönlichkeit, nur einer fremden, — nämlich sofern von der menschlichen Gattung die Rede ist, der göttlichen, — sofern es sich aber um das menschliche Einzelwesen handelt, der der andern, welche es erzeugt haben; denn die menschliche Zeugung ist wesenlich auch ein persönlicher Act, nicht ein reiner Naturproceß.

II. Die Individualität.

§. 120. Der Mensch als natürlicher ist seinem Begriff zufolge (s. die Einleitung, Hauptst. 2,) das Product der absoluten Centralisation der irdischen materiellen Natur vermöge der absoluten Vollziehung ihrer Organisation. Er soll der absolute und absolut einheitliche Inbegriff der irdischen materiellen Natur, ihr vollständiges Sublimat, der wirkliche irdische Mirokosmus sein. Es sollen in ihm alle diese irdische materielle Natur constituirenden Elemente (Naturstoffe und Naturkräfte) schlechthin einheitlich organisch zusammengefaßt sein. Eben der derartige Complex der constitutiven Elemente der irdischen materiellen Natur ist ihrem Begriff nach die menschliche Natur (der menschliche beseelte Leib), die dann wieder zum unmittelbaren Resultat ihrer Lebensfunctionen die menschliche Persönlichkeit hat. Allein auf eine diesem seinem Begriff schlechthin adäquate Weise kann die menschliche Kreatur wenigstens nicht unmittelbar zustande kommen, weil sie in dem Element der materiellen Natur, also überhaupt in dem Element der Materie realisirt werden soll. Dieses Element, in und aus welchem der natürliche Mensch seine Entstehung hat, steht zu dem in ihm auszuprägenden Begriff des irdischen persönlichen Geschöpfs im Verhältniß wesentlicher Unangemessenheit. Schon im Allgemeinen insofern als die Materie als das wesentlich Nichtideelle sich zur Realisirung überhaupt jedes Gedankens oder Begriffs in ihrem Element wesentlich als irrational verhält, — näher aber insbesondere ihrem Begriff zufolge einer absoluten Centralisation durch Organisation unfähig ist. (Die Materie als solche ist undurchdringlich, imperſonabel.) Die Materie als solche ist der directe Gegensatz wie aller Idealität so auch aller Organisation. Diese ist ja wesentlich eben ein Differenziren oder Zersetzen der Materie in sich selbst,

ein Aufheben der materiellen Qualität an der (materiellen) Kreatur, so daß es an dieser immer nur genau in demselben Maaße Organisation gibt, in welchem an ihr die materielle Bestimmtheit aufgehoben ist. So lange also an dem kreatürlichen Sein überhaupt noch die materielle Qualität zurückbleibt, so lange und genau ein dem gleichen Maaße bleibt an ihm auch noch ein Unorganisirtes und Unorganisirbares zurück und ein nicht anders als durch die Aufhebung der Materialität selbst an ihm überwindbares Hinderniß seiner absoluten Organisation, hiermit aber auch Concentration in sich selbst und Personalisation. Es kann demnach in der irdischen materiellen Natur eben weil sie eine materielle ist unmöglich zu einer absoluten organisch centralen Zusammenfassung aller ihrer constitutiven Elemente kommen, nicht zu einem wirklich schlechthin vollständigen Complex derselben in dem menschlichen Geschöpf, sondern nur zu einer Approximation hieran. Da aber der organisirend centralisirende Proceß durch die ganze irdische materielle Natur hindurchgeht, ohne daß er sich in irgend einem Punkte vollständig zu vollziehn vermöchte: so ergibt er das menschliche Geschöpf, als jene bloß annäherungsweise oder relative Totalität der irdischen Naturelemente, auch nicht in Einem einzigen Punkte oder in der Einzahl, sondern als eine Vielheit von relativen Annäherungen an seinen Begriff; und zwar, da die mit nur relativer Vollständigkeit zusammengefaßten Elemente der irdischen materiellen Natur in keinem jener Punkte schlechthin dieselbigen sind wie in dem andern, in einer Vielheit von unter sich verschiedenen relativen Annäherungen an den vollen Begriff des menschlichen Geschöpfs. Diese Verschiedenheit ist der Natur der Sache nach zugleich eine Verschiedenheit des Maaßes jener Annäherung, d. h. Abgestuftheit. Das menschliche Geschöpf resultirt sonach aus dem Organisations- und Lebensproceß der irdischen materiellen Natur in seiner Culmination kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes in einer in sich selbst abgestuften (Racen — nazionale Unterschiede) Vielheit von unter sich verschiedenen menschlichen Einzelwesen.

Anm. Bekanntlich ist es schon ein Satz des Thomas von Aquino: Individuationis principium est materia. Die auch auf allen früheren Stufen der Kreatur von dem Punkte an, mit welchem die Individuität (§. 57.) beginnt, gleichmäßig

wiederkehrende Erscheinung, daß die Gattung immer nur als Vielheit von Einzelwesen gegeben ist, hat wesentlich eben denselben Grund, der im §. erörtert worden. Er hängt genau zusammen mit der allgemeinen Bestimmtheit des Geschöpfs, wesentlich getheiltes Sein zu sein (§. 45.), die wir ja auch eben in der Abkunft der Kreatur aus der Materie begründet fanden.

§. 121. Keins von allen diesen menschlichen Einzelwesen ist so die wirkliche Realisirnng des Begriffs des menschlichen Geschöpfs, weil keins die wirklich vollständige. Denn in jedem einzelnen Punkte, wo die irdische materielle Natur ein menschliches Einzelwesen hervorbringt, ist sie selbst nicht der schlechthin vollständige Complex ihrer constitutiven Elemente. In jedem sind nämlich einzelne derselben, wenn sie auch nicht gänzlich fehlen, doch nicht genau in dem verhältnißmäßig richtigen Maaß gesetzt, diese Unverhältnißmäßigkeit mag nun in einem Zuwenig oder in einem Zuviel, welche beide sich immer unmittelbar gegenseitig nach sich ziehn, bestehn. Und zwar gilt dieß der Natur der Sache nach, wenn von einem einzigen Elemente, so unmittelbar zugleich auch von allen übrigen. Diese Unverhältnißmäßigkeit ist durchaus unvermeidlich. Denn jenachdem von dem bestimmten Punkte der irdischen materiellen Natur, in welchem ein menschliches Einzelwesen kraft der Schöpferwirkung Gottes entsteht, die verschiedenen Naturelemente näher oder ferner abliegen, werden sie auch in dem Organisirungsproceß von dem organisirenden Princip mit größerem oder geringerem Grade der Stärke angezogen, und mithin in größerem oder geringerem Maaße in den Complex der Bildungsstoffe des Einzelwesens aufgenommen. In jedem menschlichen Einzelwesen ist also das menschliche Sein ein defectes, und jedes ist eine nur einseitige Formation der menschlichen Kreatur.

§. 122. Dieß gilt von beiden Seiten des menschlichen Einzelwesens, von seiner materiellen Natur und von seiner Persönlichkeit. Am unmittelbarsten von der ersteren, sofern diese eben jener unvollständige Complex von irdischen materiellen Naturelementen ist. Da aber die Persönlichkeit die materielle Natur zu ihrer causalen Basis hat, so ist sie nothwendig allemal genau dieser homogen, und also gleichfalls eine defecte und einseitige, wenn diese es ist.

§. 123. So kommt denn über den vielen menschlichen Einzelwesen das menschliche Wesen selbst, welches seinem Begriff (als der absolute einheitlich organische Complex der Elemente der irdischen materiellen Natur) zufolge nur Eins sein kann, gar nicht zum Sein. Allein deshalb ist das menschliche Wesen selbst keineswegs überhaupt unrealisirbar. Allerdings ist in jedem Einzelwesen nur eine unvollkommene, in irgend einer Beziehung defecte und einseitige Realisirung des menschlichen Seins gegeben; aber in jedem menschlichen Einzelwesen ist diese Unvollständigkeit und Einseitigkeit des menschlichen Seins eine andre, weil eine eigenthümlich bestimmte, indem ja in jedem Punkte, wo ein menschliches Einzelwesen entsteht, die natürlichen Bedingungen und Vermittelungen seiner Entstehung anders und eigenthümlich bestimmte sind. Hierdurch ist die Möglichkeit einer wirklich seinem Begriff entsprechenden Realisirung des menschlichen Geschöpfs, ungeachtet der Unvollständigkeit und Einseitigkeit des menschlichen Seins in allen menschlichen Einzelwesen, gesichert. Jedes menschliche Einzelwesen ist nämlich zwar eine nur mangelhafte Verwirklichung des menschlichen Seins, aber doch im Vergleich mit jedem andern eine in irgend einer Beziehung vollständigere und vollkommnere. Denn nur dann können ja die menschlichen Einzelwesen wirklich verschiedene sein, wenn zwar in jedem einzelne Elemente des vollen menschlichen Seins, wenigstens relativ, fehlen, aber doch in keinem genau dieselben wie in irgend einem der übrigen, so daß jedes, wie es einerseits solcher Elemente ermangelt, die den andern eignen, so andrerseits auch wieder solche besitzt, die den andern abgehen. So ergänzt dann jedes menschliche Einzelwesen in irgend einer Beziehung alle übrigen in Ansehung der Realisirung des menschlichen Seins in ihnen; und in einer verhältnißmäßigen Vielheit solcher Einzelwesen, von welchen jedes zwar an und für sich eine nur mangelhafte Realisation des menschlichen Seins ist, aber jedes eine nach einer andern Seite hin mangelhafte, kann daher wirklich die volle Realisation des menschlichen Seins erzielt werden. Da die irdische Schöpfung ihrem Begriff zufolge eine endliche ist, so ist die Vielzahl der in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen, d. h. der irdisch-persönlichen Kreatur vollständig erschöpfenden menschlichen Einzelwesen eine bestimmt gemessene und mithin auch in der Zeit erfüllbare.

§. 124. Die volle Realisation des menschlichen Geschöpfs kann hiernach nur auf *successive* Weise erreicht werden, nämlich durch das successive vollständige Zusammenkommen jener *Totalität* differenter menschlicher Einzelwesen. Deshalb ruht die schöpferische Wirksamkeit Gottes in der irdischen materiellen Natur nicht früher mit der Hervorbringung immer wieder neuer menschlicher Einzelwesen, bevor nicht in der *Vollzahl* derselben jene Totalität wirklich erreicht ist. Zu diesem Ende muß die schöpferische Wirksamkeit Gottes die menschliche Natur selbst auf eigenthümliche Weise dazu organisiren, aus sich selbst heraus immer wieder neue menschliche Einzelwesen zu erzeugen, indem sie auch sie, wie die thierische Kreatur überhaupt, ja die gesammte *lebendige* Schöpfung, in die Zweiheit der Geschlechter differenzirt. Auf der Basis dieses Geschlechtsunterschieds geht dann die Tendenz der göttlichen Schöpferwirksamkeit dahin, durch eine sich stätig fortsetzende Production von neuen menschlichen Einzelwesen, unter der Vermittelung der bereits vorhandenen, die immer nur erst unvollkommene Verwirklichung des Begriffs des menschlichen Geschöpfs allmälig zu integriren. In der Erzeugung der menschlichen Einzelwesen setzt sich also, ungeachtet sie wesentlich ein kreatürlicher Proceß ist, nichts desto weniger wesentlich die eigentlich schöpferische Wirksamkeit Gottes fort. Allerdings sind bei der Entstehung des menschlichen Einzelwesens die sich gegenseitig durchdringenden Eigenthümlichkeiten der zeugenden Eltern die Factoren seiner Bildung; aber die Verbindung der von diesen Factoren herkommenden einzelnen Elemente des menschlichen Seins erfolgt unter der ausdrücklichen sie bestimmenden Wirksamkeit Gottes, so daß die eigenthümliche Bildung des Products wesentlich *Gottes* Werk ist.

Anm. 1. Den zuletzt berührten Punkt angehend vgl. das Wort, wahrhaft aus dem höchsten Chore, Ps. 139, 13—18 und die bewunderungswürdigen Variationen *Herder's* darüber, Christl. Reden und Homilien, Th. II, Nr. 25. Auch *Romang*, Natürl. Religionslehre, S. 514, Jul. *Müller*, die chr. Lehre von der Sünde, II, S. 509—511. 515 f., und *Lange*, Leben Jesu, II, S. 79 f. Auf diesem Moment beruht die wesentliche Wahrheit des *Kreatianismus*, der aber deshalb sich gar nicht etwa mit dem *Traducianismus* gegenseitig ausschließt. Vielmehr muß dieser letztere die all-

gemeine Basis bleiben bei unsrer Vorstellung von der Genesis der menschlichen Einzelwesen; schon deshalb, weil in dem bloßen Thierreich er das alleinige Gesetz des Werdens der Einzelwesen bildet. Dem Gesagten zufolge ist das Walten Gottes über die Entstehung der menschlichen Einzelwesen (und der persönlichen überhaupt) und seine bestimmende Wirksamkeit auf ihre Gestaltung ein Hauptmoment bei seiner Weltregierung.

Anm. 2. Der eigentliche, wirkliche Mensch wird so nur stückweise geschaffen. Dieß ist aber keine Unvollkommenheit der schöpferischen Wirksamkeit, sondern das grade Gegentheil; denn nur hierdurch bleibt die absolute Continuität der Kreatur gesichert.

Anm. 3. Ungeachtet die Individualität an dem menschlichen Einzelwesen eine Beschränktheit ist, so gibt sie ihm nichts desto weniger zugleich eine absolute Einzigkeit, vermöge welcher es, dem bloßen Gattungsleben enthoben, seiner Gattung gegenüber eine relative Selbständigkeit behauptet, als eine wesentliche eigenthümliche Formation des menschlichen Geschöpfs, die vor ihm noch nicht dagewesen ist und nach ihm nie wiederkehren wird. Es ist bekanntlich in neuester Zeit vorzugsweise Schleiermacher gewesen, der auf die durchgreifende Bedeutung der Individualität die Aufmerksamkeit gelenkt hat. Freilich nahm er sie im Grunde nur empirisch auf, ohne sie abzuleiten.

§. 125. Da es bei der Entstehung und Erzeugung jedes menschlichen Einzelwesens der Begriff der Persönlichkeit, also der absoluten Centralität ist, den die schöpferische Wirksamkeit in der Materie auszuprägen und so in ihm zu realisiren strebt: so muß jedes eine wirklich, d. i. innerlich, einheitlich in sich zusammengefaßte Totalität der es constituirenden eigenthümlich differenten Elemente des menschlichen Seins, die Verschiedenheit jedes von allen übrigen mithin eine in der Mannichfaltigkeit seiner einzelnen Merkmale auf die Einheit des Bewußtseins, d. i. auf den Begriff zurückführbare sein, kurz eine begriffsmäßige, womit sie dann eben auch eine spezifische ist. Jedes menschliche Einzelwesen ist so ein begriffsmäßig von allen übrigen verschiedenes, d. h. ein Individuum (kein bloßes

Exemplar) und seine Differenz eine individuelle, — Individualität. Die menschliche Kreatur ist nur als eine sich successive zur Totalität vollendende Vielheit von menschlichen Individuen.

Anm. 1. Individualität ist nicht mit der bloßen Individuität (s. oben §. 57,) zu verwechseln, wie oft geschieht. Sie kann nur an der Persönlichkeit sein, welche die in sich vollendete Form der Individuität ist; an ihr aber ist sie immer eine Beschränkung.

Anm. 2. Da in dem vegetabilischen Naturreiche und in dem bloß animalischen, bevorab in jenem, die schöpferische Tendenz die absolute Centralisation oder Organisation noch nicht unmittelbar anstrebt: so kann es auch in ihnen, zumal im Pflanzenreich, noch nicht zu begriffsmäßig verschiedenen Einzelwesen (ihrer schlechthin durchgängigen Verschiedenheit ungeachtet), d. h. zu Individuen kommen, sondern nur zu einer Vielheit von bloßen Exemplaren. Wo indeß die Persönlichkeit wenigstens aus der Ferne in die materielle Natur hineinzuscheinen beginnt, wie in der Thierwelt, namentlich in den höheren Thiergattungen, da dämmert auch mit ihrem Reflex unmittelbar zugleich der Reflex der Individualität auf, so daß wir hier schon anstehn, noch von bloßen Exemplaren zu reden *).

Anm. 3. Auch die Menschheit in ihrer Totalität ist selbst wieder ein bloßes Individuum höherer Potenz gegenüber von dem Begriff der persönlichen Kreatur als solcher. Sie ist das persönliche Geschöpf in seiner spezifisch differenten Bestimmtheit als irdisches.

§. 126. Die Individualität hat ihren Sitz ebenmäßig auf beiden Seiten des menschlichen Einzelwesens, in seiner materiellen Natur (seinem materiellen beseelten Leibe) und in seiner Persönlichkeit (seinem Ich). Ihr Princip aber und somit auch ihren primitiven Ort hat sie dem Obigen zufolge (s. §. 122,) — wie auch die Persönlichkeit selbst — in der materiellen Naturseite seines Seins (in seiner Sinnlichkeit).

*) Vgl. J. Müller, a. a. O., II, S. 212 f.

§. 127. Die Persönlichkeiten der menschlichen Einzelwesen sind einander alle gleich darin, daß sie Centralitäten einer lebendigen materiellen (nämlich sofern von der natürlichen Persönlichkeit die Rede ist,) Naturbasis sind; sie sind aber auch alle von einander verschieden darin, daß sie Centralitäten von untereinander verschiedenen lebendigen materiellen Naturbasen sind. In Ansehung ihrer formalen Beschaffenheit sind sie einander alle gleich, in Ansehung ihrer materialen Beschaffenheit sind sie alle von einander verschieden.

Anm. Alle sind also Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit; aber jede ist ein eigenthümlich verschieden gestimmtes Selbstbewußtsein und eine eigenthümlich verschieden gerichtete Selbstthätigkeit.

§. 128. Indem die Individualität causaliter auf der materiellen Naturseite des menschlichen Einzelwesens beruht, so gründet sie sich näher auf das eigenthümliche Mischungsverhältniß der Elemente in dem materiellen Naturorganismus desselben, d. i. auf das Temperament*). Das Temperament ist sonach ein natürlich angelegtes unverhältnißmäßiges sei es nun Plus oder Minus eines einzelnen Elements der materiellen oder sinnlichen Natur des menschlichen Einzelwesens, welches dann in seiner natürlichen Persönlichkeit eine unverhältnißmäßige entweder Schwäche oder Stärke, d. h. entweder Depression oder Irritabilität (Agitation, Eraltation) einer ihrer constitutiven Functionen zur Folge hat. Da dieser nur zwei sind, so gibt es nur vier Temperamente, von denen zwei auf der Seite des Selbstbewußtseins liegen und zwei auf der Seite der Selbstthätigkeit, und zwar so, daß jedesmal das eine den Character der unverhältnißmäßigen Schwäche und das andre den der unverhältnißmäßigen Stärke an sich trägt. Auf der Seite des Selbstbewußtseins liegen das melancholische und das sanguinische Temperament, auf der Seite der Selbstthätigkeit das phlegmatische und das cholerische. Hinwiederum beruhen auf einer spezifischen unverhältnißmäßigen Depression das melancholische und das phlegmatische Temperament, auf einer spezifischen unverhältnißmäßigen Irritabilität das sanguinische und das cholerische. Die unverhält-

*) Vgl. die interessanten Bemerkungen bei Daub, Theol. Moral, II, 1, S. 144—149.

nißmäßige Schwäche oder Depression des Selbstbewußtseins ist die Melancholie, seine unverhältnißmäßige Stärke oder Irritabilität der Sanguinismus; die unverhältnißmäßige Schwäche oder Depression der Selbstthätigkeit ist das Phlegma, ihre unverhältnißmäßige Stärke oder Irritabilität der Cholerismus.

Anm. Das Temperament beruht so namentlich auf dem spezifischen Verhältniß der Systeme des sinnlichen Naturorganismus des menschlichen Einzelwesens unter einander, — auf der spezifischen Einseitigkeit, welche ein einzelnes von ihnen in ihm erhält.

§. 129. Da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit immer wenigstens relativ in einander sind (s. §. 163.), also auch immer auf einander wirken, — und mithin einerseits bei starker Depression des Selbstbewußtseins auch die Selbstthätigkeit leicht in Erschlaffung geräth, und umgekehrt, — und andrerseits bei hoher Irritabilität des Selbstbewußtseins auch die Selbstthätigkeit leicht in einen übermäßig irritirten Zustand versetzt wird, und umgekehrt: so ist in der Regel mit der Melancholie auch eine Beimischung von Phlegma gegeben, und umgekehrt — und mit dem Sanguinismus auch eine Beimischung von Cholerismus, und umgekehrt.

§. 130. Als der Individualität und sonach der materiellen Naturseite des Menschen, d. h. ihm, sofern in ihm die Persönlichkeit nicht das bestimmende, sondern das bestimmt werdende ist, angehörig — hat das Temperament seinen primitiven Sitz in der Empfindung und dem Triebe, nicht in dem Sinn und der Kraft. Die Temperamente sind beharrliche spezifische Bestimmtheiten der sinnlichen (materiellen) Empfindung und des sinnlichen (materiellen) Triebes. Die Melancholie und der Sanguinismus inhäriren der Empfindung, das Phlegma und der Cholerismus dem Triebe. Die Melancholie beruht auf einer unverhältnißmäßigen Schwäche oder Depression der Empfindung, der Sanguinismus auf einer unverhältnißmäßigen Stärke oder Irritabilität und Exaltation derselben, — das Phlegma auf einer unverhältnißmäßigen Schwäche oder Depression des Triebes und der Cholerismus auf einer unverhältnißmäßigen Stärke oder Irritabilität und Exaltation desselben.

§. 131. Das menschliche Einzelwesen in seiner Individualität als natürlicher (wie sie vonhausaus ist) ist nicht bloß eine defecte und einseitige Realisation des Begriffs des menschlichen (d. i. des irdisch-persönlichen) Geschöpfs (§. 121.), sondern auch eine *positiv unrichtige*. Die Individualität — als natürliche — ist eine *unrichtige* Formation des menschlichen Seins. Und zwar dem §. 122 entwickelten Grunde zufolge gleichmäßig nach *beiden* Seiten des menschlichen Einzelwesens, nach seiner materiellen Natur und nach seiner Persönlichkeit. Der Grund davon liegt einerseits in der in jedem menschlichen Einzelwesen stattfindenden Unvollständigkeit der in ihm zur Individualität verknüpften constitutiven Elemente des menschlichen Seins, auf der eben die Vielheit des menschlichen Einzelwesen beruht (s. §. 121,); denn diese Unvollständigkeit der constitutiven Elemente hat schon an und für sich selbst auch eine *Unverhältnißmäßigkeit* ihrer Verbindung und somit eine *Unrichtigkeit* ihrer Mischung zur unmittelbaren Folge. Andrerseits liegt der Grund in der in ihrem Begriff selbst schon eingeschlossenen *relativen Unorganisirbarkeit* der Materie (s. §. 120.). Von diesen beiden Seiten her ist die (natürliche) Individualität eine theils der Materie theils der Form nach unrichtige Formation des menschlichen Seins. Sie ist in jener Beziehung ein nicht wahrhaft *menschliches* Sein und in dieser ein nicht wahrhaft *natur-persönliches* (oder *personhaftes*, vgl. oben §. 23,) menschliches Sein. Zunächst die Natur des menschlichen Individuums angehend, so ist sie — in ihrer Natürlichkeit nämlich — einerseits (nämlich aus dem ersteren Grunde) der Organismus eines nicht schlechthin richtigen Compleres der Elemente der *menschlichen* Natur und also eine dem Begriff der *menschlichen* Natur relativ widersprechende organische Zusammenfassung der constitutiven Elemente dieser. Sie ist sonach, an dem Begriff des *menschlichen* Naturorganismus gemessen, ein *menschlich falscher*, deutlicher: ein *nicht wahrhaft menschlicher* Naturorganismus. Andrerseits ist sie (nämlich aus dem zweiten Grunde) ein *nicht schlechthin organisirter* Compler von constitutiven Naturelementen des menschlichen Seins, mithin ein *nicht schlechthin wirklicher* menschlicher Naturorganismus. Sie ist also ein menschlicher Naturorganismus, der *nicht schlecht-*

hin wirklicher Naturorganismus, d. i. nicht schlechthin wirklicher beseelter Leib ist. Ebenso was die Persönlichkeit des menschlichen Individuums betrifft, so ist sie — in ihrer Natürlichkeit nämlich — einerseits (nämlich aus dem ersteren Grunde) die Centralität eines aus nicht schlechthin richtigen Elementen construirten Kreises, nämlich der (wegen der nicht verhältnißmäßigen Mischung ihrer constitutiven Elemente) unrichtig angelegten menschlichen Natur, — also, an dem Begriff der menschlichen Persönlichkeit gemessen, eine als menschliche falsche Persönlichkeit. Andrerseits ist sie (nämlich aus dem zweiten Grunde) die Centralität eines nicht schlechthin richtig, d. h. nicht schlechthin als Kreis, construirten Kreises, mithin, weil nur der wirkliche Kreis ein Centrum haben kann, eine nicht schlechthin wirkliche Centralität. Sie ist also eine nicht schlechthin persönliche, d. i. eine nicht schlechthin wirkliche menschliche Persönlichkeit. Ja selbst schon vermöge des ersteren Grundes kann die Persönlichkeit des natürlichen menschlichen Individuums keine schlechthin wirkliche sein. Denn da in ihm das spezifische Verhältniß in der Zusammenfassung der einzelnen Elemente des menschlichen Seins verfehlt ist: so kann in ihm auch das absolute Gleichgewicht dieser Elemente gegen einander in ihrer Verknüpfung zur Totalität nicht erreicht werden, durch welches die absolute Centralität, d. i. die schlechthin wirkliche Persönlichkeit bedingt ist. Jedes individuelle menschliche Ich ist so als natürliches ein unrichtiges, einerseits ein falsches und andrerseits ein nicht schlechthin wirkliches, — einerseits eine falsche menschliche Persönlichkeit und andrerseits eine menschliche Persönlichkeit, welcher die absolute Einheit in sich selbst (die absolute Centralität) abgeht. Aber ungeachtet so in dem natürlichen menschlichen Einzelwesen seine individuelle Persönlichkeit als menschlich falsche zugleich eine nicht schlechthin wirkliche ist, so muß sie doch in ihm unmittelbar sich als wirkliche Persönlichkeit geltend machen, und sich auf sich selbst als eine wirkliche Persönlichkeit stellen. Denn sofern sie ja doch das Ich eines wirklich als Individuität (oder Einzelsein) zustande gekommenen Seins ist, kann sie unmittelbar nicht anders, als sich in ihm als sein wirkliches Ich zu betrachten und zu bethätigen, überhaupt zu verhalten.

§. 132. Demnach bedarf, wenn die sittliche Aufgabe lösbar sein soll, die natürliche Individualität des menschlichen Einzelwesens einer Richtigstellung (Regulirung, Rectifizirung). Denn in dem sittlichen Proceß ist ja der active oder producirende Factor die menschliche Persönlichkeit, welche nicht anders gegeben ist als in einer Vielheit individueller menschlicher Persönlichkeiten. Ist nun diese individuelle menschliche Persönlichkeit, wie sie von Natur ist, eine unrichtige (eine falsche und relativ unwirkliche), so kann von ihr natürlich nur ein unrichtiges sittliches Product ausgehn, nämlich die Zueignung der irdischen materiellen Natur an eine unrichtige menschliche Persönlichkeit. Soll mithin die sittliche Aufgabe lösbar sein, so darf die individuelle Persönlichkeit nicht in ihrer Unmittelbarkeit oder Natürlichkeit belassen werden, sie muß vielmehr schlechterdings richtig gestellt werden, nämlich nach der menschlichen Persönlichkeit an sich oder der universellen menschlichen Persönlichkeit. Diese Regulirung der individuellen Persönlichkeit ist, als die schlechthinige Bedingung der Lösbarkeit der sittlichen Aufgabe, unbedingte sittliche Forderung. Diese Forderung geht aber nicht etwa auf die Aufhebung der Individualität an der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens, welche nichts andres sein würde als die Aufhebung seines Seins als dieses bestimmte Einzelwesen selbst, und überdieß eine physische Unmöglichkeit, weil die Causalität der Individualität eben in der materiellen Naturbasis der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens liegt; — sondern nur darauf geht sie, daß die individuelle menschliche Persönlichkeit der universellen oder der menschlichen Persönlichkeit an sich schlechthin zugeeignet werde, dadurch nämlich, daß jene sich zu dieser in das Verhältniß schechthiniger Dependenz stellt, und sich schechthin durch sie bestimmen läßt. Seine Individualität vermag das menschliche Einzelwesen nicht abzuthun, und sie dürfte es auch nicht abthun, wenn anders es möglich wäre, — es kann also freilich nicht umhin, seine persönlichen Functionen unter der Bestimmtheit seiner Individualität zu vollziehen; aber das ist unbedingte sittliche Forderung an dasselbe, daß es lerne, seiner Individualität ungeachtet und unbeschadet seine persönlichen Functionen zugleich unter der Bestimmtheit der menschlichen

Persönlichkeit an sich oder der universellen menschlichen Persönlichkeit zu vollziehn, d. h. unter der Bestimmtheit seiner Individualität *als einer selbst durch die menschliche Persönlichkeit an sich* oder die universelle menschliche Persönlichkeit *bestimmten*. Geschieht dieser Forderung Genüge, so ist in der individuellen menschlichen Persönlichkeit die menschliche Persönlichkeit an sich oder die universelle menschliche Persönlichkeit, und umgekehrt jene in dieser; beide sind in einander, und somit Eins. Damit ist die vonhausaus *unrichtige* Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens, wiewohl sie nach wie vor eine *individuelle* bleibt, *regulirt*, und so regulirt ist sie freilich immer noch eine *unvollständige* und deshalb einseitige Darstellung und Realisation der menschlichen Persönlichkeit an sich, aber dessen ungeachtet eine *richtige*. Diese letztere reflectirt jetzt wirklich *sich selbst* in ihr aus einem *eigenthümlichen* (vgl. oben §. 124, Anm. 3,), wenn gleich für sich allein unzureichenden Gesichtspunkt; und indem sie so in der vollständigen organischen Totalität der menschlichen Individuen die Totalität ihrer besondren Seiten *richtig* abspiegelt und realisirt, gelingt es ihr, sich in ihrer *ganzen* Wahrheit darzustellen und zu verwirklichen.

§. 133. Da die individuelle Bestimmtheit an der Persönlichkeit in dem menschlichen Einzelwesen causaliter auf einer eigenthümlichen Bestimmtheit seiner *Natur* beruht: so kann seine individuelle Persönlichkeit *nur vermöge einer Umbildung seiner individuellen Natur* unter die Bestimmtheit der *universellen* Persönlichkeit gebracht oder regulirt werden. So ist der Proceß der Richtigstellung der individuellen Persönlichkeit schon an sich wesentlich zugleich der Proceß der Richtigstellung der individuellen Natur, und nur mittelst dieses vollzieht sich jener. Möglich aber ist diese Richtigstellung der individuellen Natur insofern, als ja der sittliche Proceß wesentlich ein Proceß der Uebersetzung der materiellen Natur oder des materiellen (sinnlichen) beseelten Leibes in eine geistige Natur oder einen geistigen beseelten Leib ist. Eben indem in dem menschlichen Einzelwesen sein materieller Naturorganismus kraft des sittlichen Processes zu einem geistigen potenzirt wird, kann und soll zugleich seine individuelle Bestimmtheit regulirt, und er aus einer

irregulären, unrichtigen (näher falschen und nicht schlechthin wirklichen) (materiellen) menschlichen Natur in eine reguläre, richtige (geistige) menschliche Natur umgearbeitet werden, nämlich durch die Function der sich der universell menschlichen unterordnenden und zueignenden individuellen Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens. Indem die sich selbst regulirende individuelle Persönlichkeit sich einen ihr entsprechenden individuellen geistigen Naturorganismus oder beseelten Leib anerzeugt, ist dieser natürlich ein regulirter. In dem Elemente des Geistes nämlich kann ja allerdings, weil seinem Begriff zufolge die Unorganisirbarkeit von ihm schlechthin ausgeschlossen ist, eine ihrem Begriff wirklich entsprechende, also eine schlechthin rechte*) und wirkliche Verwirklichung der menschlichen Natur und mithin auch der menschlichen Persönlichkeit (überhaupt des menschlichen Geschöpfs) erreicht werden; allein auch nur in diesem Elemente (nie in dem der Materie). Freilich aber ist diese regulirende Umformung der individuellen Natur wesentlich eine Ueberwindung derselben, die nicht ohne eine Gewalt, die ihr angethan wird, bewerkstelligt werden kann, also auch nicht ohne eine schmerzhafte Anstrengung, gegen welche die individuelle Persönlichkeit als natürliche sich sträuben muß.

§. 134. Hiernach hat, ungeachtet in dem menschlichen Einzelwesen die Richtigstellung seiner individuellen Persönlichkeit sich durch die seiner individuellen Natur vollzieht, doch diese den bereits eingetretenen Beginn jener zu ihrer wesentlichen Voraussetzung. Die Regulirung der individuellen Natur ist nicht möglich wenn nicht in der Persönlichkeit die Regulirung ihrer Individualität schon in irgend einem Maaße in Bewegung gekommen ist. Der Proceß der Richtigstellung der Individualität geht daher in dem menschlichen Einzelwesen nothwendig von der Seite seiner Persönlichkeit aus. Auf ihrer Seite liegt in diesem Proceß immer das wirksame Prinzip. Eben erst indem sie ihre eigne Individualität richtig zu stellen sucht stellt die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens unmittelbar zugleich die Individualität der Natur desselben richtig.

*) Recht hier im Gegensatz gegen falsch. Den Ausdruck richtig mußten wir vermeiden, weil wir ihn hier überall in einem weiteren Umfange gebrauchen.

§. 135. Die Möglichkeit einer Regulirung der Individualität der natürlichen Persönlichkeit — und somit die Möglichkeit der Regulirung der natürlichen Individualität überhaupt — ist schlechterdings bedingt durch das Gegebensein einer Objectivirung der menschlichen Persönlichkeit an sich oder der universellen menschlichen Persönlichkeit. Ohne den Besitz eines solchen Regulators ist es für die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens unmöglich, sich selbst zu reguliren.

Anm. Welcher Art diese Objectivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit sei, und woher sie kommen solle, läßt sich an unserm Ort noch nicht erkennen. Nur das ergibt sich hier, daß wir sie schlechterdings fordern müssen. Vermuthen läßt sich wohl hier schon, daß sie sich aus dem Proceß des Zusammenwirkens der vielen individuellen menschlichen Persönlichkeiten als Resultat werde abzusetzen haben, wenn auch nur allmälig und in nur allmäliger Annäherung an ihre absolute Richtigkeit und Wirklichkeit. Ein andrer Weg läßt sich wenigstens nicht absehn, auf dem sie kommen sollte. In einem späteren Zusammenhange werden wir sie als den sittlichen Gemeingeist kennen lernen. S. §. 248.

§. 136. Die Individualität, wie sie noch nicht von der universellen Menschlichkeit (Humanität), d. h. zunächst von der universellen menschlichen Persönlichkeit bestimmt und noch nicht dieser zugeeignet ist, die Individualität also in ihrer natürlichen Rohheit ist die Partikularität.

§. 137. Die mittelst der §. 132 — 135 besprochenen Richtigstellung sich vollbringende Bemeisterung dieser vonvornherein rohen, d. h. particulären Individualität durch die universelle Humanität, und zwar unmittelbar durch die universelle menschliche Persönlichkeit, und ihre Zueignung an dieselbe ist die Bildung (die Cultur im eigentlich ethischen Sinne dieses Worts). Diese ist also die Herausarbeitung der universellen Humanität aus der unmittelbaren bloß individuellen, aus der Particularität, in der jene von Natur vergraben und gefangen gehalten liegt. Je höher ihr Product, die Gebildetheit sich steigert, desto klarer leuchtet die universelle Humanität, die Humanität an sich,

durch die für sie flüßig gewordene Individualität hindurch. Da die Individualität ihre Wurzel in der materiellen Naturseite des menschlichen Einzelwesens hat, und sonach der ganze hier in Rede stehende Proceß in concreto letztlich ein Proceß der Umbildung jener seiner Naturseite ist (s. oben §. 133.): so ist die Bildung wesentlich eine Bemeisterung der materiellen Natur des menschlichen Einzelwesens durch die universelle Humanität oder näher unmittelbar durch die universelle menschliche Persönlichkeit. Ihre niedere Stufe ist die Bildung der äußeren oder somatischen Organe, die Körperbildung, — ihre höhere Stufe die Bildung der inneren oder psychischen Organe, die s. g. Geistesbildung. Da die Individualität wesentlich mit auf dem Temperament beruht, so ist die Richtigstellung derselben und die Bildung zugleich eine Bemeisterung und Versittlichung des Temperaments. Eine solche ist möglich wegen der relativen Ueberwindlichkeit des Temperaments; diese aber beruht darauf, daß dasselbe (s. oben §. 130,) seinen primitiven Sitz in der Empfindung und dem Triebe hat, nicht in dem Sinne und der Kraft. Denn da so diese beiden letzteren unmittelbar nicht durch das Temperament gebunden sind, so können sie sich gegen dasselbe erheben, und es sich unterthänig machen, der Sinn namentlich als Verstandessinn und die Kraft namentlich als Willenskraft. Je kräftiger die universelle Seite an dem menschlichen Einzelwesen, also (s. unten §. 154,) sein Sinn und seine Kraft, hervorgebildet wird, desto mehr tritt in ihm die Macht des Temperaments zurück. Die Bildung ist als Bearbeitung und Bemeisterung der Individualität in ihrer Natürlichkeit wesentlich zugleich Entwickelung derselben.

Anm. 1. Um der Genauigkeit willen haben wir uns statt des auch in intransitiver Bedeutung gebrauchten „Bildung" des Ausdrucks „Gebildetheit" bedient. Der hier aufgestellte Begriff derselben trifft genau mit dem zusammen, was der Name Bildung (in diesem intransitiven Sinne) bezeichnen will. Alle Bildung ist einerseits Bildung zur eigentlichen Humanität und andrerseits wesentlich individuell. Ohne ein entschiedenes Hervortreten der Individualität gibt es keine Bildung; aber auch umgekehrt, ohne Bildung gibt es kein entschiedenes Hervortreten der Individualität, was

sich namentlich durch die Thatsache bewahrheitet, daß in den niederen, den „ungebildeten" Classen der Gesellschaft die Individualität weit schwächer hervorscheint (selbst physiognomisch) als in den höheren, den „gebildeten". Die Individualität hebt sich nur auf dem Hintergrunde der Universalität bestimmt als solche ab.

Anm. 2. Vorzugsweise dem Temperament gegenüber tritt die Forderung der Selbstbeherrschung ein. Ueber die sittliche Bearbeitung des Temperaments vgl. J. U. Wirth, System der speculativen Ethik, II. S. 24 f.

§. 138. Die in das Individuum als seine natürliche Individualität regulirend bestimmendes Princip aufgenommene universelle menschliche Persönlichkeit als von seiner Individualität und näher insbesondre von seiner individuellen Persönlichkeit wirklich erfüllte und gesättigte ist das Gemüth. Das Gemüth umfaßt so die Totalität der individuellen Persönlichkeit.

Anm. Dieser Begriff des Gemüths berührt sich sehr nahe mit den Bestimmungen bei Rosenkranz, Psychol., S. 341 f. (2. A.), und besonders bei Martensen, Meister Eckart, S. 54 — 56. Ganz unsrer Begriffsfassung gemäß setzt Gemüthlichkeit immer einen schon irgendwie hervortretenden Grad von Gebildetheit voraus. Der bloß rohen Individualität, der spröden und scharfen Particularität geht sie immer ab. Aber auch da reden wir nicht von ihr, wo die Individualität nicht deutlich hindurchscheint durch die abstracte, farblose (bloße) universelle menschliche Persönlichkeit. Was ist von der Definition Wirth's (a. a. O. II, S. 409,) zu halten: „Das Gefühl, das zugleich als Wille sich regt, ist das Gemüth"?

§. 139. Gebildetheit und Gemüth sind so wesentlich Correlata. Bei dem normalen sittlichen Stande haben beide gegenseitig aneinander ihr Maaß. Sie können jedoch auch aus einander gehen, nach der einen Seite hin wenn die universelle Disciplinirung die frische Entwicklung der Individualität unterdrückt: trockne (wohl auch pedantische) Gemüthlosigkeit, — nach der andern Seite hin wenn die Ueberfülle und Weichheit der Individualität die Disciplin der

Universalität nicht fest und nachhaltig annimmt: weiche Gemüthszerflossenheit (Gemüthsseligkeit).

Anm. 1. Das Gemüth ist die Kehrseite der Gebildetheit und umgekehrt. Die Individualität als von der universellen Humanität durchdrungen und durchwohnt ist die Gebildetheit; die universelle Humanität als von der Individualität erfüllt und bewohnt ist das Gemüth.

Anm. 2. Bei unsrer Bestimmung der Begriffe der Gebildetheit und des Gemüths erklärt sich die enge Beziehung dieser beiden zu dem Character (s. unten §. 637. ff.), welche die Erfahrung durchgängig nachweist, unmittelbar.

§. 140. Indem in dem menschlichen Einzelwesen durch die Bildung seine Individualität unter die Bestimmtheit der universellen Humanität, und zwar unmittelbar der universellen menschlichen Persönlichkeit gesetzt, und so ihr zugeeignet wird, ohne aber hierdurch an ihm aufgehoben zu werden: so ist hiermit, sofern nur seine Bildung schon irgendwie begonnen hat, an ihm, und zwar näher zunächst an seiner Persönlichkeit, eine doppelte Bestimmtheit gesetzt, einmal die universelle oder identische, die an sich menschliche als solche, die ihrem Begriff zufolge, als die gattungsmäßige, in allen menschlichen Einzelwesen schlechthin sich selbst gleich sein muß, — und fürsandre die individuelle oder differente, die ebenfalls ihrem Begriff zufolge in jedem menschlichen Einzelwesen eine spezifisch verschiedene ist.

Anm. Eben als absolute Punktualität ist die menschliche Persönlichkeit rein als solche überall schlechthin sich selbst gleich, so wie alle mathematischen Punkte einander absolut gleich sind.

§. 141. Von Natur ist der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens die universelle Bestimmtheit noch völlig fremd; sie muß vielmehr erst durch die Richtigstellung der Individualität sittlich an ihr gesetzt werden. Hiermit kann es aber nur ganz allmälig vorschreiten. Da nämlich in dem menschlichen Einzelwesen einerseits die Individualität ihr Princip an seiner materiellen Natur hat, und andrerseits der Proceß der Richtigstellung der Individualität von der Persönlichkeit aus anhebt

und an dieser sein wirksames Princip hat (§. 134.), in dem Verhältniß zwischen seiner materiellen Natur und seiner Persönlichkeit aber das Uebergewicht der actuellen Macht vonvornherein entschieden auf der Seite jener ist (s. unten §. 187.): so muß im Anfang seiner sittlichen Entwickelung an seiner Persönlichkeit die universelle Bestimmtheit nur erst ganz undeutlich hervorscheinen und noch ganz von der individuellen überwuchert sein. Erst vermöge des sittlichen Processes tritt allmälig auch jene in scharfen und festen Zügen an ihr hervor, jedoch ohne Beeinträchtigung dieser. Je weiter also die sittliche Entwickelung, und zwar die normale, des menschlichen Einzelwesens gefördert ist, desto vollständiger sind in ihm beide Bestimmtheiten der menschlichen Persönlichkeit, die individuelle und die universelle, *zusammen und ineinander* gesetzt, desto vollständiger coincidiren sie in ihm in jedem sittlichen Moment und jeder (den Moment ausfüllenden) sittlichen Function, und desto leichter schlägt in ihm jeder individuell bestimmte sittliche Moment in einen ihm entsprechenden universell bestimmten um, und umgekehrt. In der Vollendung seiner sittlichen Entwickelung ist *jeder* sittliche Moment und *jede* sittliche Function zu denken als *unter beiden* Bestimmtheiten *zugleich* gesetzt, indem darin beide *schlechthin* ineinander sind.

§. 142. Bis zur absoluten Vollendung seiner sittlichen Entwickelung sind also in dem menschlichen Einzelwesen an seiner Persönlichkeit die individuelle Bestimmtheit und die universelle *niemals* schlechthin in einander. Bis dahin sind folglich in seiner Persönlichkeit zwar in jedem sittlichen Momente und in jeder sittlichen Function *beide* Bestimmtheiten, die individuelle und die universelle, zusammen und ineinander gesetzt, — aber immer *nur relative* ineinander, also nie beide in völlig gleichem Maaße, sondern *immer mit der bestimmten Prävalenz der einen von beiden*. Diese *Prävalenz* bestimmt den eigenthümlichen *Character* des sittlichen Moments und der sittlichen Function. Und so trägt denn bis zur Vollendung der sittlichen Entwickelung — nämlich der normalen — des menschlichen Einzelwesens hin jeder bestimmte sittliche Moment und jede bestimmte sittliche Function desselben entweder

den individuellen (oder differenten) oder den universellen (oder identischen) Character an sich.

§. 143. Auch die Individualität ist in dem menschlichen Einzelwesen vonvornherein eine noch unentwickelte und unvollendete. Da nämlich in ihm in seinem bloß natürlichen Zustande die Persönlichkeit, also die Centralität der in ihm zur Individuität (Ungetheiltheit) zusammengefaßten Summe von Elementen des menschlichen Seins, noch nicht auf vollkommene Weise vollzogen ist, — die Individualität (Untheilbarkeit) aber ihrem Begriff zufolge causaliter eben auf der Persönlichkeit oder jener Centralität beruht: so ist auch die eigenthümliche Differenz des menschlichen Einzelwesens vonvornherein nur erst auf unvollkommene Weise Individualität, d. h. eine begriffsmäßige Differenz. Ihre Vollendung erreicht daher auch die Individualität erst mittelst eines Entwickelungsprocesses. Dieser aber ist mit der sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens überhaupt bereits unmittelbar und nothwendig mitgegeben. Im Allgemeinen schon sofern dem eben bemerkten gemäß die Entwickelung der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens als Fortführung der organischen Centralisation seines Seins bereits an sich selbst zugleich eine Fortführung der Zusammenschließung der einzelnen Elemente seiner spezifischen Differenz zur begriffsmäßigen, weil absolut organischen, Einheit ist. Näher sodann deshalb, weil, da in dem menschlichen Einzelwesen beiden, seiner materiellen Natur sowohl als seiner Persönlichkeit, schon vonhausaus die Individualität anhaftet, diese letztere nothwendig in die Entwickelung der beiden ersteren mit hineingezogen wird. Die Entwickelung des menschlichen Einzelwesens, weit davon entfernt, seine individuell differente Bestimmtheit auszulöschen, muß dieselbe vielmehr immer schärfer herausarbeiten, da ja die in ihr wirksamen Factoren, die materielle Natur und die Persönlichkeit, beide diese Bestimmtheit beim Beginn des Processes schon an sich tragen. Einerseits: da die in dem menschlichen Einzelwesen mit der Persönlichkeit schon ursprünglich geeinigte materielle Natur sich unter dem bestimmenden Einfluß dieser mit der individuellen Differenz behafteten Persönlichkeit entwickelt: so ist ihre Entwickelung zugleich eine Potenzirung der ihr inhärirenden individuellen Differenz (das menschliche Einzelwesen wird

durch sie immer reicher ausgestattet mit individuellen Sinnen und Kräften), — und andrerseits: da die Persönlichkeit sich unter dem bestimmenden Einfluß der sich eben durch diese Einwirkung der individuell characterisirten Persönlichkeit je länger desto individuell differenter gestaltenden materiellen Natur entwickelt: so gilt auch von ihrer Entwickelung das Gleiche (das menschliche Einzelwesen wird durch sie immer reicher ausgestattet mit individuellen Empfindungen und Trieben), — so daß also der Fortschritt der Entwicklung des menschlichen Einzelwesens unvermeidlich zugleich eine immer höher gesteigerte Individualisirung desselben ist. Die Entwickelung der Individualität und die der universellen Humanität laufen demnach parallel in dem menschlichen Einzelwesen.

Anm. Daß die materielle Natur des menschlichen Einzelwesens sich desto mehr individuell different gestaltet, je kräftiger ihre Entwickelung durch die Persönlichkeit influenzirt wird, und je vollständiger diese influenzirende Persönlichkeit in sich selbst entwickelt ist, — dafür legt schon die gemeinste Erfahrung Zeugniß ab. Es fällt in die Augen, wie innerhalb der geistig höher entwickelten, der gebildeten Classen selbst die physiognomische Individualität eine weit hervorstechendere ist als innerhalb der ungebildeten. Dasselbe gilt von ganzen Nazionen in Beziehung auf die verschiedenen Stufen ihrer Civilisation. Je mehr ein Individuum oder ein Volk geistig indolent ist, desto weniger characteristisch, außer etwa eben durch den frappanten Ausdruck der Indolenz, ist selbst seine Physiognomie. Vgl. Rosenkranz, Psychol., S. 188.

III. Die Grundbestimmtheiten des menschlichen Einzelwesens als sittliche (im engeren Sinne des Worts) und als religiöse.

§. 144. Der natürliche Mensch rein als solcher oder, wie wir jetzt genauer zu sagen haben, das menschliche Individuum als rein natürliches ist — nämlich auf der Stufe seiner natürlichen Reife (§. 81) — das persönliche entwickelte Thier. Der natürliche Mensch ist mithin auch mit dem eigen-

thümlichen Inventarium des entwickelten Thiers (s. oben §. 61,) ausgestattet, mit Empfindung, Sinn, Trieb und Kraft. Da er nicht reine Persönlichkeit ist, sondern mit einem thierischen Naturorganismus, näher mit einem materiellen Leibe und einer materiellen Seele geeinigte Persönlichkeit, diese Persönlichkeit aber wesentlich seiner materiellen Seele inhärirt (§. 68.): so muß in ihm die Persönlichkeit mit in den animalischen Proceß eingehn, kraft dessen sich im Thiere Seele und Leib gegenseitig bestimmen (§. 61.). Hiermit tritt sie nothwendig zu seiner materiellen Natur in ein wesentliches Verhältniß, in welchem sie (jenachdem die Seele in ihrem Verhältniß zum Leibe theils der bestimmtwerdende, theils der bestimmende Factor ist,) gleich sehr beides von ihr bestimmt wird und sie bestimmt, und zwar nach ihren beiden Seiten (welche zugleich die beiden wesentlichen Seiten der Seele, nämlich als persönlicher, sind,), dem Selbstbewußtsein und der Selbstthätigkeit. Das Selbstbewußtsein des natürlichen Menschen oder sein Verstand geht so in Empfindung und Sinn aus einander, und seine Selbstthätigkeit oder sein Wille in Trieb und Kraft. Das Selbstbewußtsein ist in ihm nur in der Duplicität von Empfindung und Sinn, die Selbstthätigkeit nur in der Duplicität von Trieb und Kraft. Allein eben vermöge seiner wesentlich persönlichen Bestimmtheit, oder deutlicher, weil in ihm in dem Verhältniß zwischen Leib und Seele diese immer als persönliche gesetzt ist, erfahren in ihm jene vier Grundbestimmtheiten der Animalität überhaupt wesentlich eine spezifische Modification; sie werden nämlich in ihm wesentlich persönlich bestimmte oder persönliche. In der menschlichen (animalischen) Seele ist es ja nicht mehr das bloße (d. i. unpersönliche) Bewußtsein und die bloße (d. i. unpersönliche) Thätigkeit, was theils durch den materiellen (menschlichen) Leib bestimmt wird, theils ihn bestimmt, sondern näher das (persönliche) Selbstbewußtsein, der Verstand, und die (persönliche) Selbstthätigkeit, der Wille. So als persönlich bestimmte sind die Empfindung Verstandesempfindung, der Sinn Verstandessinn, der Trieb Willenstrieb und die Kraft Willenskraft. Indeß nehmen die vier Grundbestimmtheiten der Animalität im Menschen die persönliche Bestimmtheit nur insofern an, als in ihm die Persönlichkeit actu vorhanden, d. h. nur insofern als seine Persönlichkeit wirklich ent-

wickelt ist, und also auch nur in dem Maaße, in welchem dieß der Fall ist. In dem Maaße, in welchem in dem Menschen die Persönlichkeit noch in ihrer Entwickelung zurück ist, gibt es auch in ihm noch bloße (dumpfe) Empfindung, bloßen (instinctmäßigen) Sinn, bloßen (blinden) Trieb und bloße (mechanische) Kraft. Auch als persönliche sind die vier animalischen Grundbestimmtheiten, wie beim bloßen Thiere (s. §. 61,), theils somatische oder äußere, theils psychische oder innere, und zwar so, daß diese auf jenen als ihrer Basis ruhen. Da der sittliche Entwickelungsproceß wesentlich ein Vergeistigungsproceß, und zwar unmittelbar des seelischen Naturorganismus (§. 101.), ist, so werden die psychischen Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte allmälig immer mehr geistige. So treten denn diese vier animalischen Grundbestimmtheiten im Menschen unter den mannigfaltigsten Formen und auf den verschiedensten Potenzen auf. Je weiter die Persönlichkeit sich in ihm entwickelt, und je durchgreifender hiermit seine materielle Natur durch sie bestimmt wird, desto mehrere und desto feinere werden sie. Es bildet sich so eine Scala von den zunächst noch ganz sinnlichen (oder rohen, groben, niedrigen) Empfindungen, Sinnen, Trieben und Kräften bis zu den eigentlich sittlichen (oder höheren und feineren), ebendamit aber auch geistigen, hinan.

Anm. 1. Empfindung, Sinn, Trieb und Kraft sind im Menschen etwas spezifisch andres als im Thiere.

Anm. 2. Die Empfindung durchläuft bei dem Menschen eine lange Stufenreihe von der ganz sinnlichen Empfindung, in der sinnlichen Lust und dem sinnlichen Schmerz, an, bis zu dem eigentlich so zu nennenden sittlichen Gefühl (man könnte sagen dem sittlichen Instinct,), das meist mit dem Gewissen verwechselt wird, von dem es sich jedoch sehr bestimmt unterscheidet, ungeachtet es nicht ohne Beziehung zu ihm ist. Eine der primitivsten Formen dieser sittlichen Empfindung ist die Schaam. Ebenso verhält es sich mit dem Sinne. Der gröbste unter allen Sinnen ist wohl der Tastsinn. Höher schon als die s. g. fünf Sinne liegen die reinen Gehirnsinne; der höchste und feinste Sinn ist der eigentliche sittliche Sinn, das, was die Scholastiker die συντήρησις nennen, d. h. der Sinn, das Vermögen der Wahrnehmung für das der Persönlichkeit

angemessene oder widersprechende, der sittliche Tact, wie man am bezeichnendsten sagen würde. Man nennt diesen moralischen Sinn oft mißbräuchlich moralisches Gefühl, oder vertauscht diese beiden Begriffe auch auf die umgekehrte Weise, indem man sie überhaupt nicht auseinander hält, wie ja im Allgemeinen Gefühl und Sinn so vielfach vermischt werden, weil sie beide Formen des Selbstbewußtseins sind. Der Verstand ist wesentlich Verstandessinn. Er ist nur der potenzirte (materielle, sinnliche) Sinn, was schon der gemeine Sprachgebrauch („Sinn und Verstand") verräth. Vgl. auch Drobisch, Empir. Psychologie, S. 279. 283 ff., Daub, Theol. Moral, II, 1, S. 288. Die Denkformen (die Kategorieen) sind die potenzirten Anschauungsformen. Beide verhalten sich zu einander wie Verstand und Sinn (beide in der engeren Bedeutung genommen). Ohne (Verstandes-)Sinn ist der Verstand ohnmächtig. Daß auch der Trieb in höheren, edleren Bildungen auftritt, ist gleichfalls allgemein anerkannt. Wer kennte nicht auch die s. g. edlen Triebe, die eigentlich sittlichen, die in sich schlechthin bewußtvolle und freie sind, den Trieb des mitfühlenden und zur Hülfe beispringenden Erbarmens und dergl.? Die Kraft endlich ist in ihrer niedrigsten Formation etwa die der willkürlichen Bewegung. Die sinnlichen Kräfte eulminiren vielleicht im Sprachvermögen. Die höchste Stufe nimmt unter den Kräften die eigentlich so zu nennende sittliche Kraft, mit ihren mannichfachen Unterarten, ein, die Willens- und Thatkraft. Diese Willenskraft oder der im engeren Sinne des Worts s. g. Wille ist nichts andres als die potenzirte (materielle, sinnliche) Kraft. Ohne (Willens-) Kraft ist der Wille ohnmächtig.

§. 145. In der Empfindung und in dem Triebe steht die Persönlichkeit in der Abhängigkeit von der materiellen Natur, im Sinn und in der Kraft steht diese in der Abhängigkeit von jener. Denn die Persönlichkeit inhärirt unmittelbar der Seele (§. 68.), und so ist sie in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur des Menschen in allen den Bestimmtheiten die abhängige, in welchen der Leib der bestimmende (active) Factor ist und die Seele sich in Dependenz von dem Leibe befindet, und umgekehrt. In der Empfindung und dem Triebe aber ist die Seele von dem Leibe ab-

hängig, während im Sinne und in der Kraft umgekehrt dieser von jener dependirt (§. 61.). Empfindung und Trieb haben daher auch noch in ihren höchsten Formationen eine sinnliche Beimischung und Färbung und einen leidentlichen Character. Dagegen tritt in dem Sinne das reine Selbstbewußtsein auf, der Verstand wie er an sich selbst ist, und in der Kraft die reine Selbstthätigkeit, der Wille wie er an sich selbst ist, — weshalb denn auch der Verstandessinn (nicht die Verstandesempfindung) der im engeren Sinne sogenannte Verstand ist, und die Willenskraft (nicht der Willenstrieb) der im engeren Sinne des Worts sogenannte Wille.

Anm. Es ist sehr wahr, was Rosenkranz, Psychologie (2. A.), S. 13, sagt: „Jede Empfindung, auch die geistigste, hat, wie Stiedenroth dieß treffend nennt, ihre organische Begleitung, ihre Resonanz in der Leiblichkeit." Wobei natürlich „organisch" und „Leiblichkeit" in der vulgären verwirrten Bedeutung zu nehmen ist. Am augenfälligsten kommt, daß die Empfindung eine durch die sinnliche Natur des Individuums mitbestimmte ist, in der Schaam zum Vorschein, welche die primitive Form ist, unter der die Empfindung als sittliche auftritt. Die sie begleitende Schaamröthe zeigt unzweideutig, wie sie wesentlich eine Seite hat, nach der sie ein sinnlich organischer Proceß ist. Ebenso hat die Empfindung immer den Character eines leidentlichen Zustands*). Als bloße Empfindung (im Unterschiede vom Gefühl, s. unten §. 150.) ist sie ein durch die es bestimmende materielle Natur gefangen genommenes, obruirtes Selbstbewußtsein, das eben deshalb gar nicht sicher, d. h. wirklich sich als Selbstbewußtsein vollziehen oder in die Zweiheit des objectiven und des subjectiven Bewußtseins aus einander treten kann. Indem das persönliche Selbstbewußtsein durch die materielle Natur bestimmt wird, ist die unmittelbare Wirkung davon, daß, indem die materielle Natur, dieses Nichtich, in den hellen Punkt des Ich als ihn erfüllendes Object eindringt, das Selbstbewußtsein verdunkelt wird. Es bleibt zunächst nur

*) Vgl. Drobisch, Empirische Psycholochie nach naturwissenschaftlicher Methode (Leipz. 1842), S. 36.

die Qualität der Relation jenes fremden Objects zu dem Ich für das Bewußtsein deutlich, als Lust oder Schmerz*). Aber das Selbstbewußtsein bewältigt dieses es trübend eindringende Nichtich allmälig, indem es sich auf dasselbe, es seinerseits bestimmend, richtet, als Sinn, und wahrnehmend und denkend es sich vorstellt, damit aber es sich, dem Ich, dem Subject, als Nichtich oder Object ausdrücklich gegenüberstellt.

§. 146. Empfindung und Trieb sind primitiv Bestimmtheiten des Lebens in seinem Bestimmtwerden durch den Organismus (§. 59.), also Affectionen des Lebens, — die Empfindung ist wesentlich Lebensempfindung, der Trieb wesentlich Lebenstrieb. Sofern dann beide näher Bestimmtheiten des bewußten und thätigen Lebens sind, ist die Empfindung eine Bestimmtheit des Bewußtseins, d. h. des auf sich selbst bezogenen, und zwar genauer bezogen werdenden (noch nicht: sich auf sich selbst beziehenden) Lebens, der Trieb eine Bestimmtheit der Thätigkeit, d. h. des auf sich selbst als seinen Zweck bezogenen, und zwar genauer bezogen werdenden, (noch nicht: sich auf sich selbst als seinen Zweck beziehenden) Lebens. Die Empfindung ist so wesentlich Empfindung des Lebens von sich selbst, der Trieb auf es selbst gerichteter, es selbst setzender Trieb des Lebens. Die Empfindung ist also immer Bewußtsein des Empfindenden um die Zuständlichkeit seines Lebens. Da diese nun im Allgemeinen allemal entweder ein Zustand der Lebensförderung oder ein Zustand der Lebenshemmung sein muß, so ist jede Empfindung, welches auch immer ihr Object (wenn anders man sich schon so ausdrücken darf, s. §. 150,) sein mag, entweder Empfindung einer Lebensförderung oder Empfindung einer Lebenshemmung, entweder Empfindung einer Steigerung oder Empfindung einer Depression des Lebens, kurz die Empfindung ist immer unter der näheren Bestimmtheit entweder der Lust oder des Schmerzes (der Unlust) gesetzt. Jene ist die positive Form der

*) Es ist eine feine Bemerkung von Drobisch (a. a. O., S. 40 f.), daß die Empfindungen nicht Vorstellungen von Gegenständen genannt werden können, sondern nur Vorstellungen von Eigenschaften der Gegenstände. Vgl. oben S. 81.

Empfindung, dieser die negative. Der Trieb andrerseits ist immer auf sich selbst als seinen Zweck gerichtete, sich selbst zu setzen getriebene Thätigkeit des Lebens, d. h. Selbsterhaltungstrieb des Lebendigen. Die allgemeine Grundbestimmtheit des Triebes ist demnach physischer (nämlich im weitesten Sinne des Worts) Selbsterhaltungstrieb zu sein, und alle besondren Triebe, welches auch ihr Object (allerdings gleichfalls ein hier ungenauer Ausdruck, s. §. 150), sein mag, sind nur Modificationen des physischen Selbsterhaltungstriebes.*) Indem so der Trieb, auf welches Object er auch immer geht, sich auf dasselbe allemal zu dem Ende richtet, um durch das Dasselbe bestimmen das eigne Leben des lebendigen Seins (sei es seine bloße Erhaltung oder seine Steigerung,) zu setzen, richtet er sich allemal auf dasselbe entweder als auf ein Mittel der Lebensförderung oder als auf ein Hinderniß des Lebens und der Lebensförderung, in jenem Falle positiv, es anziehend, in diesem negativ, es abstoßend. Der Trieb hat also allemal, welches auch sein Gegenstand sei, die nähere Bestimmtheit entweder des Appetits oder der Aversion. Jener ist die positive Form des Triebes, diese die negative.

§. 147. Vermöge seines ihm wesentlichen (§. 107 ff.) religiösen Characters treten in dem Menschen die genannten vier natürlichen Grundbestimmtheiten seines Seins alle wesentlich auch unter die religiöse Bestimmtheit, wodurch sie spezifische Modificationen erfahren. Indem im Menschen seine Persönlichkeit, beides als Selbstbewußtsein und als Selbstthätigkeit, durch die göttliche Persönlichkeit, gleichfalls beides als göttliches Selbstbewußtsein und als göttliche Selbstthätigkeit, bestimmt wird, wird sie dieß unter beiden ihr wesentlich eignenden Modis, dem passiven und dem activen, d. h. einmal so, wie sie die durch den mit ihr, die der Seele inhärirt, geeinigten materiellen Leib, also überhaupt durch die mit ihr geeinigte materielle Natur bestimmt werdende ist, — und das andremal

*) Vgl. Vorländer, a. a. O., S. 50. („Der Trieb ist auf nichts andres gerichtet als auf Lebensergänzung des individuellen Ganzen aus dem universellen. — — Der Trieb beruht ebensowohl auf der relativen Selbständigkeit als auf der relativen Abhängigkeit vom Ganzen.")

so, wie sie die den mit ihr, die der Seele inhärirt, geeinigten materiellen Leib, also überhaupt die mit ihr geeinigte materielle Natur selbst bestimmende ist. So treten nun im Menschen auch Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit beide das eine mal mit dem passiven, das andre mal mit dem activen Character auf. Das Gottesbewußtsein in seiner passiven Form, d. i. das in der Einigung von Seele und Leib im Menschen von dem materiellen Leibe, mithin überhaupt von der materiellen Natur bestimmt werdende Selbstbewußtsein der menschlichen persönlichen Seele als durch das göttliche Selbstbewußtsein, überhaupt durch Gott bestimmtes, also die Empfindung als religiöse — ist die religiöse Empfindung (die Gottesempfindung). Dagegen das Gottesbewußtsein in seiner activen Form, d. i. das in der Einigung von Seele und Leib im Menschen den materiellen Leib, mithin überhaupt die materielle Natur bestimmende Selbstbewußtsein der menschlichen persönlichen Seele als durch das göttliche Selbstbewußtsein, überhaupt durch Gott bestimmtes, also der Sinn als religiöser — ist der religiöse Sinn. Auf der andern Seite: die Gottesthätigkeit in ihrer passiven Form, d. i. die in der Einigung von Seele und Leib im Menschen von dem materiellen Leibe, mithin überhaupt von der materiellen Natur bestimmt werdende Selbstthätigkeit der menschlichen persönlichen Seele als durch die göttliche Selbstthätigkeit, überhaupt durch Gott bestimmte, also der Trieb als religiöser — ist das Gewissen. Dagegen die Gottesthätigkeit in ihrer activen Form, d. i. die in der Einigung von Seele und Leib im Menschen den materiellen Leib, mithin überhaupt die materielle Natur bestimmende Selbstthätigkeit der menschlichen persönlichen Seele als durch die göttliche Selbstthätigkeit, überhaupt durch Gott bestimmte, also die Kraft als religiöse — ist die göttliche Mitthätigkeit.

Anm. 1. Von den im §. zur Sprache gebrachten Begriffen bieten die religiöse Empfindung (das religiöse Gefühl) und der religiöse Sinn (der Sinn für die Wahrnehmung der Beziehung der Dinge zu Gott, der religiösen Seite an den Dingen,) keine Schwierigkeit dar. Nur das Gewissen und die göttliche Mitthätigkeit bedürfen einer genaueren

Erörterung. Nach einem bestimmten und deutlichen Begriff des Gewissens sucht man überhaupt vergebens, auch bei Harleß, seiner sorgfältigen Erörterungen (Chr. Ethik, §. 5—12) ungeachtet. Die herrschende Unklarheit in Ansehung des Verhältnisses zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen ist kaum irgendwo so handgreiflich wie in der Lehre vom Gewissen. Der gangbare Sprachgebrauch, selbst der wissenschaftliche, wirft hier durch einander was vor allem streng geschieden werden muß. Er verwechselt das Gewissen bald mit dem sittlichen Triebe, bald mit dem religiösen Sinne*), bald mit dem sittlichen Sinne, bald auch wohl mit der religiösen Empfindung oder resp. Gefühle, oder auch wohl gar mit der sittlichen (moralischen) Empfindung oder resp. Gefühle**), — selbst mit der moralischen Reflexion u. dergl. Sollen denn so viele verschiedene Termini wirklich nur Einen und denselben Begriff ausdrücken? Wer mag das voraussetzen? Dann muß aber zu allernächst der Sprachgebrauch fixirt werden. Betrachtet man ihn genauer, so steht wohl vorweg dreierlei allgemein fest. Einmal daß das Gewissen durchaus eine wesentlich religiöse Bestimmtheit ist. Der Gedanke des Gewissens steht und fällt mit der Idee Gottes; nicht die Sittlichkeit und das, was auf ihrer Seite dem Gewissen spezifisch correspondiren mag (der sittliche oder moralische Trieb), wohl aber das Gewissen. Das Honestum und das Inhonestum rein als solches hat mit dem Gewissen nichts zu thun; vor diesem handelt es sich überall um Fas und Nefas. Sodann das Gewissen hat seine Bedeutung wesentlich nur für das Practische (im Gegensatz gegen das Theoretische), ungeachtet man übrigens ganz angemessen auch von einem wissenschaftlichen, einem

*) So z. B. wenn Reinhard (System der christl. Moral, I, S. 262 d. 5. A.) das Gewissen als „die Neigung, sich bei seinen Handlungen durch den Gedanken an die Gottheit leiten zu lassen", definirt. Das Gewissen eine Neigung! Vgl. auch was Reinhard, a. a. O., S. 266—268 über das Verhältniß des Gewissens zum „moralischen Sinn" sagt.

**) So erklärt z. B. de Wette (Chr. Sittenlehre, I, S. 90,) das Gewissen ohneweiteres für das sittliche Gefühl.

künstlerischen Gewissen u. dergl. spricht. Es geht immer nur auf unser Wollen und Thun (auf unser Bilden), nie auf unser Vorstellen und Begreifen (unser Erkennen), außer inwiefern auch in diesem ein Wollen und Thun (ein Bilden) mitgesetzt ist (S. unten §. 202.). Es liegt also wesentlich auf der Seite der Selbstthätigkeit, nicht auf der des Selbstbewußtseins.*) Endlich es hat wesentlich einen individuellen Character, es ist wesentlich subjectiver, nicht objectiver Natur**), weshalb die Rede von einem „Richterstuhle des Gewissens" eine sehr mißverständliche ist. Das Gewissen des Andern bindet und entbindet mich schlechterdings nicht, sondern lediglich mein eignes. Wo die Berufung auf das Gewissen eintritt, da ist alles weitere Disputiren abgeschnitten, da werden alle objectiven Argumente wirkungslos. Was mir Gewissenssache ist, das ist mir ein Heiligthum, das mir kein andrer antasten darf, so stattliche objective Gründe er auch dagegen mag vorbringen können; aber ebenso betrachte ich es auch nicht als für das Verhalten irgend eines andern präjudicirlich, als das Gewissen irgend eines andern bindend. Diese drei Grundmerkmale festhaltend werden wir alle die characteristischen Phänomene, die man unter dem Ausdruck „Gewissen" zusammenfaßt, in unsrer Definition wiedererkennen. Wenn wir das Gewissen als den religiösen Trieb nehmen, so halten wir damit nur an der altherkömmlichen Ansicht fest. Die älteren Moralisten behandeln es durchgängig als den „Gewissenstrieb". Man vergleiche nur z. B. die Lehre vom Gewissen bei Reinhard, Chr. Moral, I (5. A.), S. 260—268. Auch noch bei Michelet, System der philos. Moral (Berlin, 1828), S. 312, begegnen wir derselben Betrachtungsweise. Ist aber das Gewissen wesentlich Trieb, so ist auch sein wesentlich individueller Character schon erklärt; denn der Trieb liegt wesentlich auf der Seite der

*) Auch Daub subsumirt das Gewissen bestimmt unter den Begriff der Thätigkeit. S. Darstell. u. Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, S. 181.

**) Vgl. Kähler, Wissensch. Abriß der Chr. Sittenlehre, I, S. 108.

Individualität. (S. unten §. 154.) Und ebendeshalb weil es Trieb gewordene, und mithin sinnlich empfindbare Thätigkeit Gottes im Menschen ist, ist es mit der sinnlich-somatischen Empfindungsaffection verbunden, deren Begleitung schon nach den ältesten sprachlichen Zeugnissen (1 Sam. 24, 6, 2 Sam. 24, 10, vgl. 2 Kön. 5, 26,) bei ihm characteristisch ist. Die verschiedenen Formen, in denen es auftritt, erklären sich ebenfalls einfach aus seiner Natur als Trieb. Wie der Trieb überhaupt immer entweder positiv oder negativ bestimmt ist (§. 146.), so auch der religiöse Trieb, das Gewissen. Je nachdem der Gewissenstrieb entweder eine positive oder eine negative Richtung nimmt, ist er entweder das lobende (gute) oder das strafende (böse) Gewissen. Als strafendes ist das Gewissen wesentlich der negative religiöse Lebenstrieb (die religiöse Aversion), der sich in dem Selbstbewußtsein als religiöser Schmerz unmittelbar reflectirt, — näher aber der Trieb zur Reue, d. h. der auf die Wiederaufhebung der von Gott scheidenden Sünde im Sünder gerichtete religiöse Trieb (Gewissensbisse), weshalb denn auch grade die Reue das Gewissen erleichtert. Vgl. unten §. 491. Als lobendes dagegen ist das Gewissen der positive religiöse Lebenstrieb (der religiöse Appetit), der sich in dem Selbstbewußtsein unmittelbar als religiöse Lust (Freude) reflectirt,*) weshalb wir denn auch das gute Gewissen auf characteristische Weise daran erkennen, daß wir eine Belebung des Triebs zu einer gottgefälligen Thätigkeit in uns wahrnehmen. S. §. 148. Eine Disharmonie unsrer Begriffsbestimmungen mit der gewöhnlichen Vorstellung vom bösen Gewissen entspringt nur daher, daß man gemeinhin das Schuldgefühl (s. §. 491.) unter dem bösen Gewissen mitbefaßt. Natürlich genug, da jenes immer in irgend einem Maaße dieses begleiten muß, wie auch umgekehrt. Nichts desto weniger aber sind doch keineswegs beide identisch, was schon darin zutage liegt, daß sie gewöhnlich in verschiedenem Maaß der Stärke zusammen gegeben sind. Als die Thätigkeit Gottes im Menschen hat das Gewissen für diesen eine unmittelbare und unbedingte Auctorität, der er sich

*) Vgl. Kähler, a. a. O., I, S. 110 f.

nicht zu entziehen vermag. Gründe verfangen nichts gegen das Gewissen, und bringen den praktisch-religiösen Zweifel, wenn er von dem Gewissen ausgeht, nicht zum Schweigen. Man kann vollkommen zureichende und unzweifelhaft gültige Gründe für einen (sittlichen) Entschluß haben, und dennoch kann dabei das Gewissen sein freudiges Ja verweigern oder gar ein ausdrückliches Nein sprechen. Ebendaher, daß das Gewissen wesentlich Thätigkeit Gottes selbst im Menschen ist, kommt auch seine absolute Unfehlbarkeit (denn das Gewissen, sofern es überhaupt redet, irrt und täuscht nie; wohl aber können wir uns verblenden oder verblenden lassen über seinen Ausspruch,*)) und das Unfreiwillige seines Hervortretens in dem einzelnen Falle.**) Weil es aber eine solche Thätigkeit Gottes *in der eignen Selbstthätigkeit des Menschen* ist, so leuchtet auf der andern Seite auch wieder ein, warum wir *unmittelbar uns selbst* zurechnen was es uns beimißt, es sei strafend oder lobend. Zwischen dem Gewissen und dem Gottesbewußtsein, als religiösem Gefühl und religiösem Sinn, findet allerdings ein inniger Zusammenhang statt: theils was die Deutung der Stimme des Gewissens angeht, theils inwiefern das Gottesbewußtsein selbst ein mitwirkender Factor ist in dem Facit der individuellen Frömmigkeit und Sittlichkeit. Wo gar kein Gottesbewußtsein wäre, da würde subjectiv angesehen auch kein Gewissen sein. Nicht als ob dann die Wirksamkeit Gottes in dem persönlichen Triebe des Menschen cessiren würde; aber die allerdings empfundenen Gewissensregungen würden als reine, nur freilich unerklärliche, sinnliche Naturaffectionen angesehn werden. Die Kräftigkeit des Gewissens als solchen hat indeß nicht

*) Das Gewissen ist *untrüglich*, d. h. es betrügt den Menschen nicht, verleitet ihn nicht zum Irrthum, — und es ist *unbetrüglich* oder *unbestechlich*, d. h. es läßt sich von ihm nicht betrügen und irre leiten, so zu reden wie er es etwa wünscht.

**) Vgl. hierüber Jul. Müller, a. a. O., I, S. 286 d. 1. A., wo namentlich sehr wahr bemerkt wird, „daß man zu Gewissensvorwürfen, als einzelnen Erregungen des Schuldbewußtseins, nicht *auffordern* kann, wohl aber zur Reue." (2. Aufl., I, S. 244.)

grade an der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, am wenigsten wie es religiöser Sinn ist, ihr Maaß.

Anm. 2. Was hier die göttliche Mittbätigkeit genannt ist, das kennen wir in concreto als den inneren Beistand Gottes, die in uns wirksame göttliche Gnadenkraft, die Kraft des heil. Geistes. Warum sie unter dieser Form hervortritt, kann sich erst in einem späteren Zusammenhange vollständig aufklären; hier läßt sich nur das allerallgemeinste nothdürftig anticipiren. Wir denken die im Menschen mit der Persönlichkeit unmittelbar geeinigte materielle Natur als durch die Selbstthätigkeit bestimmt werdend: womit sich die Kraft ergibt, nämlich die persönliche oder sittliche. Setzen wir nun aber den Fall einer Störung der normalen sittlichen Entwicklung, so ist dieses Bestimmtwerden der materiellen Natur durch die Persönlichkeit ein nur ganz relatives; es greift in diesem Fall die Action der persönlichen Selbstthätigkeit durchaus nicht vollständig durch, die materielle Natur mischt sich ihrerseits wieder mit ein, die sie bestimmende persönliche Selbstthätigkeit selbst bestimmend, nämlich mit den sinnlichen Trieben. So ist die sittliche Kraft materialiter betrachtet vielmehr sittliche Schwäche, und zwar dieß eben als durch die noch als unüberwunden zurückgebliebene Macht der materiellen Natur geschwächte. Wenn nun die göttliche Selbstthätigkeit auf die menschliche Selbstthätigkeit bestimmend einwirkt, d. h. sie bethätigt: so ist damit augenscheinlich die Kräftigkeit dieser letzteren verstärkt (und zwar in demselben Maaße, in welchem sie für die bestimmende Einwirkung jener ersteren empfänglich ist,) in ihrer sie bestimmenden Wirksamkeit auf die materielle Natur; diese wird also auch in weit durchgreifenderer Weise bestimmt, ihre Macht aber der persönlichen Selbstthätigkeit gegenüber und ihr Widerstand gegen die bestimmende Einwirkung derselben wird entschieden herabgedrückt. So ist jetzt in dem persönlichen Individuum, gleich viel wie man es ausdrücken will, seine sittliche Kraft gesteigert oder seine von der Gewalt der materiellen Natur in ihm sich herschreibende sittliche Schwäche, wenigstens relativ, behoben. Daher geschieht es unter der obigen Voraussetzung der sittlichen Abnormität eben nur vermöge der

göttlichen Mitthätigkeit, d. h. vermöge des Beistands der göttlichen Gnadenwirksamkeit, daß die persönliche Selbstthätigkeit die ihr unmittelbar geeinigte materielle Natur *auf erfolgreiche Weise*, also *wirklich* bestimmt, d. i. daß der Mensch *wirklich* sittliche Kraft hat. Ganz ebenso verhält es sich auch auf der Seite des Selbstbewußtseins. Auch der *Sinn* kommt, wenn die Normalität der sittlichen Entwickelung gestört ist, *als sittlicher* (als wahrhaft persönlicher) eben nur dadurch *wirklich* zustande, daß das Selbstbewußtsein *als Gottesbewußtsein*, d. h. als durch Gott bestimmtes und so der ihm unmittelbar geeinigten materiellen Natur gegenüber verstärktes auf diese bestimmend einwirkt. Auch erfahrungsmäßig finden wir den sittlichen Sinn erst als zugleich religiösen in wirklicher Schärfe.

§. 148. Wie die Empfindung überhaupt wesentlich *Lebensempfindung* und der Trieb überhaupt wesentlich *Lebenstrieb*, d. h. *Selbsterhaltungstrieb* des Lebendigen, ist: so ist auch die *religiöse* Empfindung wesentlich religiöse *Lebensempfindung*, entweder religiöse Lust oder religiöser Schmerz, — und der *religiöse* Trieb, d. h. das Gewissen wesentlich religiöser *Lebenstrieb*, *Selbsterhaltungstrieb* des religiösen Lebens, entweder unter der positiven Form des Appetits, also als Trieb des Individuums, die Förderungsmittel seines religiösen Lebens an sich zu ziehen, oder unter der negativen Form der Aversion, also als Trieb desselben, die Hemmungen seines religiösen Lebens von sich abzustoßen.

Anm. Daher sind uns grade die Frische der religiösen Empfindung und die Regsamkeit des Gewissens die characteristischen Symptome der *Lebendigkeit* der Frömmigkeit.

§. 149. Da bei der normalen Entwickelung im Menschen Sittlichkeit und Frömmigkeit und mithin auch Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein auf der einen und Selbstthätigkeit und Gottesthätigkeit auf der andern Seite sich schlechthin decken (§. 118.): so congruiren nun auch insbesondre, nämlich immer unter der angegebenen Voraussetzung, schlechthin die sittliche Empfindung und die religiöse — der sittliche Sinn und der religiöse — der sittliche Trieb und das Gewissen — und die sittliche Kraft und die göttliche Mitthätigkeit.

§. 150. In der Empfindung und dem Triebe iſt (nach §. 145.) in dem menſchlichen Individuum die Perſönlichkeit von der materiellen Natur abhängig. Dieß widerſtreitet jedoch ihrem Begriff und der ſittlichen Forderung. Daher ſtellt ſich für die Perſönlichkeit die Aufgabe, ſich in der Empfindung und dem Triebe von der materiellen Natur unabhängig zu machen. Dieſe Unabhängigkeit iſt aber nur unter der Bedingung möglich, daß die eigne materielle Natur des menſchlichen Individuums, welche in der Geneſis der Empfindung und des Triebes der ſeine Perſönlichkeit beſtimmende Factor iſt, dieſe ſeine Perſönlichkeit als ſelbſt ſchon durch ſie beſtimmte beſtimmt. Hierin beſteht die Ethiſirung (Verſittlichung) der Empfindung und des Triebes; und ſo ethiſirt iſt die Empfindung das Gefühl und der Trieb die Begehrung. Da die Perſönlichkeit nur vermöge des Sinnes und der Kraft ſich activ zu ihrer materiellen Natur verhalten und dieſelbe beſtimmen kann, ſo beruht die Ethiſirung der Empfindung und des Triebes auf der Function des Sinnes und der Kraft, und es iſt der Sache nach das Gefühl die durch den Sinn, nämlich den perſönlichen oder ſittlichen, den Verſtandesſinn, beſtimmte Empfindung und die Begehrung der durch die Kraft, nämlich die perſönliche oder ſittliche, die Willenskraft, beſtimmte Trieb. In dem Gefühl und der Begehrung iſt das Selbſt entſchieden hervorgebrochen, und es treten ſomit in ihnen die ſubjective Seite und die objective beſtimmt auseinander. Das Gefühl iſt deutliche Empfindung eines Subjects von einem Object (von etwas), während die bloße Empfindung noch keinen beſtimmten Gegenſtand empfindet, ſondern nur Luſt oder Schmerz (durch einen Gegenſtand). Jedes Gefühl iſt deshalb weſentlich einerſeits Selbſtgefühl und andrerſeits Gefühl eines beſtimmten Objects. Es gibt weder ein reines Selbſtgefühl noch ein reines Objectsgefühl. Ebenſo iſt die Begehrung beſtimmter Trieb eines Subjects auf ein (beſtimmtes) Object hin. In der Begehrung unterſcheidet ſich das Begehrende beſtimmt von dem Begehrten, während im bloßen Triebe das Subject ſich mit dem Object unmittelbar identifizirt. Die Begehrung richtet ſich auf ein beſtimmtes Object, während der bloße Trieb nur in abſtracter Weiſe die Befriedigung des Bedürfniſſes ſucht. Daher weis der Begehrende, was er

begehrt; bei dem bloßen Triebe dagegen mangelt ein solches Bewußtsein.

Anm. 1. Aehnlich faßt Michelet (Anthropologie und Psychologie, S. 260 — 262. 266 f.) den Unterschied zwischen der Empfindung und dem Gefühl. Ihm zufolge wird die Empfindung, die als solche ein Einzelnes ist, zum Gefühl durch die Beziehung auf die Totalität des Individuums, also durch ihre Beziehung auf das Ich, dadurch daß sie Empfindung einer Person wird. Es ist eine feine Bemerkung von Daub (Theol. Moral, II, 1, S. 309.), daß es für das Gefühl als sittliches, in seinem Unterschiede von dem sinnlichen (d. i. eben der bloßen Empfindung), characteristisch sei, daß in ihm beide, Lust und Unlust, die einander entgegengesetzt sind, vereinigt sein können, „während dem sinnlichen Gefühl das Bittre nur bitter, das Süße nur süß ist."

Anm. 2. Die allerfrühste und ursprünglichste Aeußerung des Gefühls (natürlich mittelst der Gebehrde, im weitesten Sinne des Worts, s. unten §. 270,), in seiner allerabstractesten Form, wie es beinahe noch bloße Empfindung ist, unter der Bestimmtheit auf der einen Seite der Lust und auf der andern Seite des Schmerzes, aber dieser als schon wirklich gefühlter (nicht bloß empfundener), ist Lachen und Weinen. Sie sind die erste eigentlich und spezifisch menschliche Manifestation bei dem Kinde; und beide kommen nur zusammen hervor. Unmittelbar nach der Geburt kann das Kind so wenig weinen als lachen; es schreit nur, aber es weint nicht. Das Thier kann weder weinen noch lachen, weil ihm das Gefühl abgeht, bei aller Stärke seiner Empfindung in Lust und Schmerz.

§. 151. Auch als ethisirte (versittlichte) haben Empfindung und Trieb die doppelte Form, die positive und die negative. Das Gefühl ist als positives die Freude, die ethisirte Lust, — als negatives die Traurigkeit, der ethisirte Schmerz. Freude und Traurigkeit haben allemal ein bestimmtes Object, ein Worüber, während dieses bei der bloßen Lust und dem bloßen Schmerz sich noch nicht distinct loslöst von der Lust

und dem Schmerz selbst, so daß sie nur ein Wodurch haben. Die Begehrung ist als positive die Begehrung im engeren Sinne, der ethisirte Appetit, — als negative die Verabscheuung, die ethisirte Aversion. Auch bei diesen beiden findet allemal ein deutlich bewußtes und deshalb bestimmtes Object statt, was bei dem bloßen Appetit und der bloßen Aversion, welche instinctmäßige sind, noch nicht der Fall ist.

Anm. Das Verabscheuen ist nur das negativ gerichtete Begehren.

§. 152. In dem Menschen als persönlichem Wesen dürfen ebensoweit, als in ihm die Persönlichkeit bereits entwickelt und actu gesetzt ist, Empfindung und Trieb nicht als solche auftreten, sondern immer nur als Gefühl und Begehrung. Rein als solche können sie niemals in ihm vorkommen, wohl aber annäherungsweise.

Anm. Der Empfindung und dem Triebe rein als solchen geht beiden die persönliche Bestimmtheit, das Moment des Selbsts ab. Daher sind sie das eigentlich Thierische, und wenn sie im Menschen vorkommen, erscheinen sie als etwas ihn herabwürdigendes Untermenschliches. Rein als solche können aber im Menschen Empfindung und Trieb nur auftreten einmal vor dem Eintritt seiner natürlichen Reife (im Stande der natürlichen Unschuld, s. unten §. 191.), also sofern er, nach seiner animalischen Seite, noch relativ unentwickeltes Thier ist, — und fürsandre bei der Versunkenheit in sittliche Rohheit. Auch in diesen beiden Fällen jedoch immer nur annäherungsweise. Unser §. steht also mit §. 144. nicht im Widerspruch.

§. 153. Alles §. 150 bis §. 152 gesagte gilt natürlich auch von der religiösen Empfindung und dem religiösen Triebe.

Anm. Daher kömmt es auch, daß man, wenn man die primitive Form des religiösen Selbstbewußtseins bezeichnen will, gewöhnlich von dem „religiösen Gefühl" spricht, nicht von der „religiösen Empfindung." Als bloße Empfindung ist nämlich das fromme Bewußtsein gar noch nicht eigentlich ein frommes zu nennen. Denn auf dieser

Stufe würde ihm (nach §. 150.) überhaupt *jedes* distincte Object noch fehlen, mithin auch noch *Gott* als Object.

§. 154. Da in dem menschlichen Einzelwesen einerseits die Individualität ihre Wurzel in seiner materiellen Naturseite hat, andrerseits aber die Richtigstellung dieser Individualität von seiner (individuellen) Persönlichkeit, als dem bei ihr allein wirksamen Princip, ausgeht: so waltet überall da, wo in der unmittelbaren Einigung der materiellen Natur und der Persönlichkeit in dem menschlichen Einzelwesen diese in der Abhängigkeit von jener steht, der Character der Individualität oder der Differenz vor, und überall da, wo das Verhältniß das umgekehrte ist, der Character der Universalität oder der Identität. Demnach (denn s. oben §. 145.) liegen die Empfindung, oder resp. das Gefühl, und der Trieb, oder resp. die Begehrung, und ebenso auch die religiöse Empfindung und das Gewissen, überwiegend auf der Seite der Individualität, hingegen der Sinn und die Kraft, und ebenso auch der religiöse Sinn und die göttliche Mitthätigkeit, überwiegend auf der Seite der Universalität.

IV. *Die inneren Verhältnisse der menschlichen Persönlichkeit in ihrer Entwicklung.*

§. 155. Da das menschliche Individuum als *unentwickeltes* persönliches (menschliches) Thier in's Leben tritt (§. 81.), so bringt es nicht schon *wirkliches* Selbstbewußtsein oder Verstand und *wirkliche* Selbstthätigkeit oder Willen unmittelbar mit auf die Welt, sondern bloß die Anlage zu ihnen, actualiter aber nur Empfindung und Trieb. Aus diesen, der Empfindung und dem Triebe, arbeiten sich also in ihm Verstand und Wille erst allmälig heraus; und eben dieß ist das nächste in dem Entwicklungsproceß seiner Persönlichkeit, daß in ihm Verstand und Wille als solche zustande kommen, und eben damit *wirkliches* Selbstbewußtsein und *wirkliche* Selbstthätigkeit, womit dann auch zugleich Empfindung und Trieb zu *persönlichen* (s. oben §. 150.) werden, d. h. eben zum Gefühl und zur Begehrung.

§. 156. Allein auch dieser Verstand und dieser Wille oder dieses wirkliche Selbstbewußtsein und diese wirkliche Selbstthätigkeit,

wie sie in ihrer unmittelbaren Einigung (s. oben §. 66.) in der natürlichen Reife des menschlichen Einzelwesens die natürliche menschliche Persönlichkeit, die wir die empirische nennen können, constituiren, stehen zunächst, wie gesagt, eben nur erst in einer bloß unmittelbaren und äußeren Einigung, in bloßer Indifferenz. In einander sind sie zunächst noch nicht, sondern nur äußerlich an einander; die wahre Einheit fehlt ihnen noch. Was dann natürlich ebenmäßig auch von den näheren Grundformen beider gilt, unter denen sie wesentlich gegeben sind, der Empfindung und dem Sinne auf der Seite des Selbstbewußtseins und dem Triebe und der Kraft auf der Seite der Selbstthätigkeit. Dieß ist aber ein offenbarer Mangel und Widerspruch gegen den Begriff der Persönlichkeit, die bei diesem Stande der Dinge im Menschen noch gar nicht wirklich realisirt ist. So lange die menschliche Persönlichkeit noch in dieser Dichotomie oder vielmehr in diesem Dualismus von Selbstbewußtsein (Verstand) und Selbstthätigkeit (Wille) als miteinander unvermittelten und gegen einander innerlich (wenn sie auch äußerlich verbunden sind) fremden — obschon nur relative — hangen bleibt, so lange ist im Menschen die absolute, d. i. absolut punktuelle Centralität und Einheit, die absolute Punktualität noch nicht erreicht, welche schlechterdings im Begriff der Persönlichkeit liegt. Es muß also in dem menschlichen Einzelwesen die bloß unmittelbare und äußere Einigung von Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit oder von Verstand und Willen zur wirklichen und inneren Einheit beider vermittelt werden, beide müssen in einander hinein gearbeitet werden. Auch die menschliche Persönlichkeit selbst kann nicht ruhen in ihrer Entwickelung, bevor sie nicht jene Incongruenz mit ihrem Begriff überwunden, und die durch diesen geforderte absolute Einheit in sich wirklich vollzogen hat. Eben zu diesem Ende concentrirt sie sich unablässig in sich; und nur dazu geht sie momentan aus sich selbst heraus, um sich mit verstärkter Energie in sich selbst zurückwerfen und zusammennehmen zu können. Diese Vermittelung nun zwischen den beiden noch relativ außereinander seienden Seiten, zwischen dem Selbstbewußtsein oder dem Verstande einerseits und der Selbstthätigkeit oder dem Willen andrerseits erfolgt, ebenso wie alle früheren, dadurch daß dieselben sich gegenseitig bestimmen. Aus diesem Proceß gehen sie dann in höherer Potenzirung wieder

hervor, und es ergeben sich damit aus ihm an der menschlichen Persönlichkeit neue und höhere Bestimmtheiten, in welchen ihre centrale Einheit sich vollends vollständig realisirt.

Anm. Unter der empirischen menschlichen Persönlichkeit verstehen wir die Persönlichkeit des bereits in seiner sittlichen Entwickelung begriffenen, aber dieselbe noch nicht vollendet habenden Menschen. Diese ist's allein, die uns empirisch gegeben ist. Auf dieser Stufe sind Verstand und Wille zwar beide in dem Menschen vorhanden und mit einander verknüpft; aber es fehlt viel daran, daß sie in ihm schon vollständig in einander wären. Vielmehr laufen sie in ihm vielfach bloß neben einander her, und bleiben vielfach hinter einander zurück, ja oft sind sie in ihm bei allem Äußerlich verbunden sein gradezu wider einander.

§. 157. Auf der einen Seite wird das Selbstbewußtsein oder der Verstand durch die Selbstthätigkeit oder den Willen bestimmt. Es ergibt sich also ein schlechthin selbstthätiges (willenvolles) Selbstbewußtsein, ein schlechthin selbstthätiges Vorstellen oder Denken, ein Denken lediglich aus der eignen Spontaneität des denkenden Subjects heraus und schlechthin in Kraft dieser. Der Verstand denkt nur kraft des eignen Willens des Denkenden, so daß sein Denken mit vollem Willen des Denkenden geschieht, und durch nichts diesem und also auch dem Denken selbst fremdes influenzirt, d. h. dann alterirt wird. Der denkende Verstand wird ganz bestimmt und beherrscht durch den ganz auf das Denken gerichteten Willen, so daß er diesem in keinem Augenblick entschlüpfen kann. So bestimmt ist nun der Verstand oder das Selbstbewußtsein zur Vernunft erhoben. Denn eben den Verstand, der was das Subject denken will auch wirklich denkt, und der nichts sonst denkt als was das Subject wirklich denken will, nennen wir den vernünftigen Verstand, die Vernunft. Diese — nämlich in ihrer Vollendung gedacht — ist nichts anderes als der schlechthin selbstthätig denkende Verstand. Daher erhält sie auch das Object ihres Denkens nur kraft ihrer eignen Spontaneität; sie empfängt es nicht von außenher als ein für sie gegebenes und so das denkende Selbstbewußtsein, das sich in diesem Falle ihm gegenüber relative passiv und beschränkt verhalten würde, bestimmendes, — sondern sie setzt es schlechthin selbst, setzt es schlechthin aus sich selbst für sich heraus, d. h. sie denkt a priori oder sie speculirt. Das

Speculiren ist demnach wesentlich die eigenthümliche Function der Vernunft, wie der Verstand in seinem Unterschiede von ihr, der bloße Verstand, wesentlich reflectirender, d. h. auf ihm äußerlich gegebenes mit seiner Function sich richtender, ist. Die Vernunft ist so die absolute Intensität des Verstandes oder des Selbstbewußtseins, genauer die absolute Intensität des Selbstbewußtseins unter der Form des Verstandes; sie ist, wie auch ihr Name besagt, der absolute Sinn oder näher Verstandessinn, das Vermögen des Vernehmens oder überhaupt des Wahrnehmens in seiner Absolutheit. Natürlich ist aber diese vollendete Vernunft durch einen vollendeten, d. i. vollendet geistigen Naturorganismus der Persönlichkeit, zunächst des Selbstbewußtseins, bedingt. Sie kann also — in ihrer Vollendung nämlich — in dem menschlichen Einzelwesen erst mit der Vollendung seines geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes zustande kommen. Weder mit einem materiellen und somit qualitativ ihr heterogenen, ja sogar widerstreitenden, noch mit einem zwar geistigen, aber in sich selbst noch unfertigen Organismus kann die Persönlichkeit, zunächst das Selbstbewußtsein, auf schlechthin richtige und umfassende Weise, kurz schlechthin vernünftig denken.

Anm. Herbart (Psychologie, II, S. 45 ff. 165) hat demnach ganz Recht mit der Behauptung, daß der Verstand Vernunft hat. Ebenso ist es vollkommen richtig, wenn (z. B. von Rosenkranz, Psychol., S. 237 f, vgl. auch S. 331 f,) gesagt wird, das Characteristische für den Standpunkt des vernünftigen Selbstbewußtsein sei die Gewißheit, daß es nichts außer ihm gibt, das ihm widersprechen, nichts in ihm, das es nicht außer sich als Realität finden könnte.

§. 158. Auf der andern Seite wird die Selbstthätigkeit oder der Wille durch das Selbstbewußtsein oder den Verstand bestimmt. Es ergibt sich also eine schlechthin selbstbewußte (verständige) Selbstthätigkeit, ein schlechthin selbstbewußtes (verständiges) Setzen, ein Setzen lediglich aus dem eignen Selbstbewußtsein des setzenden Subjects heraus und schlechthin kraft dieses. Die Selbstthätigkeit, der Wille will nur kraft des eignen Selbstbewußtseins oder Denkens des Wollenden. Das Setzen ist ein Setzen mit vollem Selbstbewußtsein des setzenden Subjects; dieses ist vollständig bei demselben mit seinem vollen Selbstbewußtsein, und es setzt nicht

anders als unter der vollständigen Vermittelung seines vollen Verstandes und Denkens. Wir haben hier einen Willen, der durch nichts dem Selbstbewußtsein des Wollenden und mithin auch dem Wollen selbst fremdes influenzirt, d. h. alterirt wird, — einen Willen, der schlechthin durch den Verstand bestimmt und beherrscht wird, der also dem ganz auf das Wollen gerichteten Verstande oder dem Denken in keinem Augenblick entschlüpfen kann, der aber eben deshalb auch schlechterdings nicht zurückbleibt mit seiner wirksamen Action hinter dem Selbstbewußtsein oder dem Denken des wollenden Subjects. So bestimmt ist nun der Wille oder die Selbstthätigkeit zur Freiheit erhoben. Denn eben den Willen, der was das Subject denkt auch wirklich will, und zwar (was in dem Begriff des wirklichen Willens mitliegt,) auf wirksame Weise, und der nichts sonst will als was das Subject wirklich denkt, nennen wir den freien Willen, die Freiheit. Diese, nämlich in ihrer Vollendung gedacht, ist nichts andres als der schlechthin selbstbewußte wollende Wille. Als dieser schlechthin selbstbewußte Wille hat der freie Wille keinen ihm fremden und bloß äußeren Inhalt, — keinen andern Inhalt als den er sich selbst gegeben. Die Freiheit setzt also den Inhalt ihres Willens schlechthin aus sich selbst heraus, oder sie will (nämlich wirksam) schlechthin a priori. Sie ist mithin sich selbst das Gesetz und bedarf keines ihr äußerlichen Gesetzes. Sie ist wesentlich Autonomie und Autokratie. So ist sie die absolute Intensität des Willens oder der Selbstthätigkeit, genauer die absolute Intensität der Selbstthätigkeit unter der Form des Willens, — die absolute Kraft oder näher Willenskraft. Natürlich ist aber diese vollendete Freiheit durch einen vollendeten, d. i. vollendet geistigen Naturorganismus der Persönlichkeit, zunächst der Selbstthätigkeit, bedingt. Sie kann also — in ihrer Vollendung nämlich — in dem menschlichen Einzelwesen erst mit der Vollendung seines geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes eintreten. Weder mit einem materiellen und somit qualitativ ihr heterorgenen, ja sogar widerstreitenden, noch mit einem zwar geistigen, aber in sich selbst noch unfertigen Organismus kann die Persönlichkeit, zunächst die Selbstthätigkeit, auf schlechthin richtige und umfaßende Weise, kurz schlechthin frei (wirksam) wollen.

Anm. 1. Hier haben wir nun die auf der natürlichen

Grundlage der Macht der Selbstbestimmung (s. oben §. 75.) sittlich zustande gekommene wirkliche oder reale Freiheit. Sie ist nichts als der Wille (die Selbstthätigkeit) in seiner Vollendung. Dieser Wille (nämlich in seiner Vollendung) ist also, wie Vatke (Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 33 f. 38 f.) sehr wahr bemerkt, von der Freiheit nicht verschieden; er ist nicht etwa das bloße Substrat derselben, oder das bloße Vermögen zu ihr, sondern sie selbst.*) Auch die Definition Michelets (Anthropol. und Psychol., S. 513,) hebt das wesentliche Merkmal in dem Begriff der Freiheit treffend hervor: „Die Freiheit ist der Wille, der den Willen will." Ebenso mag man mit Daub (Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, S. 172,) sagen: „Freiheit ist die durch sich begründete und durch sich allein sich bedingende und bestimmende Thätigkeit." Daß die wirkliche Freiheit nicht angeboren werden kann, folgt aus dem Obigen unmittelbar. Einen angebornen wirklichen freien Willen kann es um so weniger geben, da nicht einmal überhaupt ein angeborner Wille möglich ist. In dieser Beziehung behauptet Vatke (a. a. O., S. 229,) mit vollem Recht: „Da der Wille oder die Freiheit wesentlich Selbstbestimmung ist, so kann es keinen angebornen oder unmittelbar gesetzten wirklichen Willen geben; dieser ist als Selbstbestimmung innere Vermittelung, also Aufhebung der Unmittelbarkeit, Entfaltung des mit der Geburt in den Menschen gelegten Keimes. Von Natur ist der Wille nur als Anlage, Vermögen, als ein Inneres, das in die Wirklichkeit heraustreten soll, vorhanden. Mit dem erwachenden Selbstbewußtsein erscheint auch der wirkliche Wille, zunächst als Willkür, später als wahrhafte Freiheit." Die Freiheit des Willens ist nur als das eigne Werk des Menschen und seines Willens möglich. Sehr wahr sagt derselbe Verfasser (a. a. O., S. 33,): „Um wahrhaft frei zu sein muß der Wille den Inhalt nicht bloß durch Wahlacte aus der Sphäre der Unfreiheit in sich aufnehmen, sondern aus seinem eignen Wesen erzeugen, so daß Form und Inhalt dem Willen selbst angehören, und derselbe sich aus seinem eignen Wesen und

*) Aehnlich auch Köhler, Wiss. Abriß d. chr. Sl., I, S. 58.

durch dasselbe bestimmt." Womit auch Jul. Müller (a. a. O.) übereinstimmt: „Freiheit ist Macht aus sich zu werden." (II, S. 62.) „Frei ist ein Wesen soweit es durch Selbstentscheidung aus ursprünglicher Unbestimmtheit zur Bestimmtheit gelangt." (II, S. 187.). Es ist deshalb, um mit Snellmann (Idee der Persönlichkeit, S. 219,) zu reden, „der Geist freier Wille, weil in ihm nichts ist, was nicht seine eigne, durch ihn gesetzte Bestimmung wäre." Auch unsre eignen Vordersätze führen uns nothwendig eben dahin. Wahrhaft frei ist nur was causa sui ist. Dieß kann das kreatürliche Wesen überhaupt — also auch der Mensch — eben als solches nicht vonvornherein, nicht unmittelbar, nicht von Natur sein, sondern es kann sich nur selbst dazu machen. Und durch den sittlichen Proceß (nämlich immer unter der Voraussetzung seiner Normalität) als Selbstvergeistigungsproceß macht sich der Mensch wirklich dazu. S. oben §. 103.

Anm. 2. Wenn nach Anleitung der bekannten Definition Spinoza's (Ethic., P. I, def. 7.) dasjenige Wesen als frei definirt zu werden pflegt, welches sich seiner eignen Natur gemäß selbst bestimmt: so muß nach der genauen Fassung des Begriffs der Natur vielmehr gesagt werden, frei sei ein Wesen, wenn es sich seinem eignen Begriff gemäß selbst bestimmt.

Anm. 3. Eine besondre Seite an der Freiheit, also keineswegs mit ihr identisch ist die Selbständigkeit. Von ihr kann erst in einem späteren Zusammenhange die Rede sein. S. unten §. 186.

Anm. 4. Vernunft und Freiheit werden auch gemeinhin als der Compler aller eigenthümlichen Vollkommenheiten des Menschen betrachtet.

§. 159. Diese beiden höheren Formen, zu denen in der Entwickelung der Persönlichkeit Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit sich potenziren, Vernunft und Freiheit, sind als solche, mithin unmittelbar, nicht etwa bloß äußerlich geeinigt und an einander, sondern in einander und also wirklich oder innerlich Eins. Eine bloß unmittelbare (unvermittelte) und also nur äußere Einigung von zu einander gehörigen Bestimmtheiten kann innerhalb der Sphäre, in der wir uns hier befinden, überhaupt gar nicht

mehr vorkommen. Eine solche kann es nur vermöge eines Naturprocesses geben, und sie tritt daher nur innerhalb des Umfangs des Schöpfungsverlaufs auf, in welchem er Naturproceß ist. Im Bereich des sittlichen Processes ist sie, da das Sittliche wesentlich ein Vermitteltes ist, durch den Begriff desselben selbst ausgeschlossen. Vernunft und Freiheit sind nicht für sich seiende kreatürliche Existenzen, sondern nur eigenthümliche Bestimmtheiten oder Formen des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit. Sofern sie nun die Producte des Sich gegenseitig bestimmens dieser letzteren sind, sind dieselben wirklich mit einander vermittelt, und also zu wirklicher und innerer Einheit in einander zusammen gegangen. Sind aber in ihnen Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit wirklich und innerlich Eins: so müssen auch sie selbst, die nur die vollendeten Formen dieser sind, wirklich und innerlich Eins sein. Indem das Selbstbewußtsein als vernünftiges mit der Selbstthätigkeit und die Selbstthätigkeit als freie mit dem Selbstbewußtsein schlechthin zur Einheit vermittelt ist, sind auch Vernunft und Freiheit als solche oder unmittelbar schlechthin Eins. Als schlechthin vollendete gedacht congruiren beide schlechthin, und können sie nur als schlechthin Eins gedacht werden *). Jede von beiden ist in ihrer Vollendung unmittelbar zugleich die andere. Die vollendete Vernunft ist als absolutes Denken unmittelbar zugleich absolutes Setzen — weil sie mit der Freiheit schlechthin Eins ist; und die vollendete Freiheit ist als absolutes Setzen unmittelbar zugleich absolutes Denken — weil sie mit der Vernunft schlechthin Eins ist. In dieser ihrer absoluten Einheit sind nun aber Vernunft und Freiheit in concreto Geist, und zwar Geist unter der persönlichen Bestimmtheit, persönlicher Geist. Denn die Vernunft einerseits ist das Ideelle, der Gedanke, nämlich als selbst denkender oder der Gedanke unter der persönlichen Bestimmtheit, — und die Freiheit andrerseits ist das Reale, das Dasein (das Gesetzte), nämlich als selbst setzendes oder das Dasein unter der persönlichen Bestimmtheit (s. §. 18); die absolute Einheit beider ist mithin absolute Einheit des Ideellen und des Realen, d. i. Gott, — und zwar unter der persönlichen Bestimmtheit, also persönlicher Geist. In seiner vollendeten Vernünftigkeit und Freiheit ist dem-

*) Vgl. Braniß, Metaphysik, S. 116 f.

nach das menschliche Einzelwesen schlechthin vergeistigt, und zwar durch sich selbst. Ebendamit ist nun aber auf dieser Stufe auch seine Persönlichkeit (die vonvornherein nur in einer Mehrheit von noch relativ aus einander fallenden Functionen in ihm vorhanden war,) thatsächlich, wie ihr Begriff es fordert, als absolute, d. h. absolut punktuelle Centralität und Einheit gegeben, und hiermit in sich selbst vollendet. Eben darum schließt sich aber auch hier der sittliche Entwickelungsproceß des menschlichen Individuums ab, indem er in eine schlechthin untheilbare Spitze ausläuft, — in der geistigen Persönlichkeit.

Anm. Es ergibt sich uns hier eine ungesuchte Probe der Richtigkeit der oben im ersten Abschnitt versuchten Exposition des Wesens des sittlichen Processes. Wenn wir dort als das wesentliche Ergebniß dieses letzteren die Vergeistigung des Menschen erkannten: so werden wir hier, durchaus unabhängig von den dortigen Bestimmungen und im Verlauf einer ganz anderen, von einem völlig verschiedenen Ausgangspunkt anhebenden Gedankenreihe, von Neuem genau auf dieselbe These geführt.

§. 160. Wegen des schon erörterten Verhältnisses zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit ist die Vernünftigkeit und Freiheit wesentlich unmittelbar zugleich die Qualification des Menschen für das Sein Gottes (nämlich der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit) in ihm oder für seine Gemeinschaft mit Gott und diese selbst, die Qualification für ein positives Verhalten des Menschen zu Gott und Gottes zu ihm, kurz Heiligkeit. Ist die Vernünftigkeit und Freiheit die schlechthin vollendete, so ist sie wesentlich unmittelbar zugleich die Qualification zur absoluten Gemeinschaft mit Gott und diese selbst.

Anm. Eine andere Heiligkeit als die Vernünftigkeit und Freiheit gibt es nicht; ebenso gibt es aber auch keine andre Vernünftigkeit und Freiheit als eine heilige.

§. 161. Vernunft und Freiheit, wie sie aus dem Sich gegenseitig bestimmen von Selbstbewußtsein oder Verstand und Selbstthätigkeit oder Wille hervorgehn, haben wieder jede von beiden zwei Momente, die natürlich an dem Selbstbewußtsein oder dem Verstande und der Selbstthätigkeit oder dem Willen auch schon vor der Vollendung ihrer Erhebung zur Vernunft und zur Freiheit

hervortreten, genau in demselben Maaße, in welchem dieselben bereits in dieser Potenzirung begriffen sind. Der Grund dieser Duplicität der Momente liegt in der Natur des Processes der Genesis beider, der Vernunft und der Freiheit. Dieser Proceß hat nämlich wesentlich zwei sich von einander sondernde Momente. Das *nächste* Moment desselben ist auf beiden Seiten, daß der bestimmt werdende Factor sich durch den bestimmenden bestimmen *läßt*, ihn in sich aufnimmt. In diesem Moment erscheint er daher *nicht* als *er selbst*, sondern unter der Bestimmtheit des ihn bestimmenden Factors, der sich in ihn reflectirt, — weshalb wir diese *erste* Form desselben die *reflectirte* oder die *gefärbte* nennen wollen. Aber dieses Sich *bestimmen* lassen des bestimmt werdenden Factors ist kein *Aufgehoben werden* desselben, sondern in seinem Bestimmt werden durch den andern Factor erhält er sich selbst gegen diesen, und kehrt daher aus demselben, eben dadurch, daß er ihn *sich* wirklich *aneignet* (assimilirt), wieder zu sich selbst zurück, und stellt sich wieder als er selbst her. Dieses ist das *zweite* Moment, in welchem er daher *als er selbst* erscheint, — weshalb wir diese zweite Form desselben die *reine* nennen wollen. Im Einzelnen stellt sich dieß näher so. Auf der *einen* Seite ist das durch die Selbstthätigkeit bestimmte Selbstbewußtsein oder der durch den Willen bestimmte Verstand die *Vernunft*. Das erste Moment in dieser ist der Natur der Sache nach, daß das Selbstbewußtsein (der Verstand) dem Impuls der Selbstthätigkeit (des Willens) sich öffnet, mithin, daß es diese selbst und ihre Function in sich aufnimmt und sich aneignet. Das Selbstbewußtsein (der Verstand) bethätigt sich also, es setzt sich (kraft der es bestimmenden Selbstthätigkeit) in Thätigkeit, in Bewegung, tritt aus sich selbst heraus, und richtet sich mit seinem Sinn auf sein Object, in dasselbe eingehend, um es zu untersuchen. Dieß geschieht (vermöge der Aufmerksamkeit, s. unten §. 164,) mittelst einer Analyse desselben. So ist das Selbstbewußtsein (der Verstand) das *urtheilende*. Die Vernunft ist somit nach ihrem ersten oder analytischen Moment oder in ihrer gefärbten Form das *Urtheilen*. Allein eben kraft dieser selbstbewußten Aufnahme oder Aneignung der es bestimmenden Selbstthätigkeit (Willens) erhebt sich das Selbstbewußtsein (der Verstand) wieder aus diesem seinem Bestimmtwerden, und stellt sich aus seiner Latenz wieder zu

seiner reinen Form, d. i. zu der des Bewußtseins her, oder vollzieht sich selbst wieder als Selbstbewußtsein. So aber ist es das begreifende. Zu diesem Begreifen bewegt sich das Urtheilen (mittelst des Schließens, welches nur eine höhere Potenz des Urtheilens ist,) aus sich selbst fort. Nach ihrem zweiten oder synthetischen Moment oder in ihrer reinen Form ist die Vernunft somit das Begreifen. Auf der andern Seite ist die durch das Selbstbewußtsein bestimmte Selbstthätigkeit oder der durch den Verstand bestimmte Wille die Freiheit. Das erste Moment in dieser ist ebenso der Natur der Sache nach, daß die Selbstthätigkeit (der Wille) dem Impuls des Selbstbewußtseins (des Verstandes) sich öffnet, mithin daß sie dieses selbst und seine Function in sich aufnimmt und sich aneignet. Die Selbstthätigkeit (der Wille) tritt also kraft des sie bestimmenden Selbstbewußtseins aus sich selbst heraus, schließt sich auf für das ihr vom Selbstbewußtsein vorgehaltene Object, richtet sich auf dasselbe mit ihrer Kraft, und ergreift es (vermöge der Anstrengung, s. unten, §. 164.). So ist die Selbstthätigkeit (der Wille) die sich entschließende. Die Freiheit ist somit nach ihrem ersten Moment oder in ihrer gefärbten Form die Entschließung. Allein eben kraft dieser selbstthätigen Aufnahme oder Aneignung des sie bestimmenden Selbstbewußtseins (Verstandes) erhebt sich die Selbstthätigkeit (der Wille) wieder aus diesem ihrem Bestimmtwerden, und stellt sich aus ihrer Latenz wieder zu ihrer reinen Form, d. i. zu der der Thätigkeit her, oder vollzieht sich selbst wieder als Selbstthätigkeit. So aber ist sie die thuende. Zu diesem Thun bewegt sich der Entschluß aus sich selbst fort. Nach ihrem zweiten Moment oder in ihrer reinen Form ist die Freiheit somit das Thun*). Auf beiden Seiten der Persönlichkeit können die beiden Formen, die gefärbte und die reine, nie schlechthin außer einander sein, weil dieß eine absolute Unkräftigkeit des bestimmt werdenden Factors, entweder dazu, sich bestimmen zu lassen, oder dazu, in seinem Sich bestimmen lassen sich selbst zu erhalten, (welches beides der Sache nach untrennbar ist,) voraussetzen würde, d. i. einen absoluten Defect desselben, — in welchem Falle dann der ganze Proceß überhaupt unmöglich wäre, und es

*) Das, was Braniß (Metaph., S. 93 f.) das „Vollbringen" nennt.

mithin zu keiner von beiden Formen kommen könnte. Die Vollkommenheit aber des Verhältnisses besteht darin, daß jede der beiden Formen unmittelbar in die andre umschlägt, einerseits das Urtheil in den Begriff und umgekehrt und andrerseits die Entschließung in die That und umgekehrt. Dieß nämlich ist die nothwendige Folge des absoluten Ineinandersein des Selbstbewußtseins oder des Verstandes und der Selbstthätigkeit oder des Willens, welches die Vollendung der Entwickelung der Persönlichkeit ist; denn bei ihm ist in *jedem* Moment auf Seiten des Selbstbewußtseins sowohl als der Selbstthätigkeit ein Impuls des einen Factors auf den andern gesetzt; dieser Fall findet aber auf der höchsten Stufe der Entwickelung der Persönlichkeit in dem menschlichen Individuum statt, auf der sein Selbstbewußtsein oder sein Verstand zur Vernunft und seine Selbstthätigkeit oder sein Wille zur Freiheit in vollendeter Weise potenzirt sind. Denn Vernunft und Freiheit sind in jedem Moment *schlechthin* in einander (§. 159.). Das *absolute* Ineinandersein von Urtheil und Begriff ist eben die Vernunft, und das *absolute* Ineinandersein von Entschluß und That ist eben die Freiheit.

Anm. 1. Nicht der Verstand *als solcher* also *urtheilt* und *begreift*, sondern der *Verstand wie er in seiner Erhebung zur Vernunft begriffen ist*, in vollendeter Weise die Vernunft. Rein als solcher *stellt* der Verstand nur *vor*. Das gleiche gilt auch von der Seite des Willens, von Entschließung und That.

Anm. 2. Grade in dem absoluten Ineinandersein von Urtheil und Begriff besteht ja auch anerkanntermaßen die *logische* Vollkommenheit beider, der Urtheile und der Begriffe.

Anm. 3. Der *Begriff* ist innerhalb des Gebiets der (Verstandes-) Vorstellungen ganz dasselbe, was innerhalb des Gebiets der (Sinnen-) Wahrnehmungen die *Anschauung* (nach dem gangbaren Sprachgebrauch) ist. Beide sind die vollständige Zusammenfassung der vielen einzelnen Merkmale in die Einheit im Selbstbewußtsein, das einemal mit dem äußeren oder somatischen Sinne, das andremal mit dem inneren oder psychischen.

§. 162. Die Normalität des sittlichen Processes vorausgesetzt entwickeln sich im Individuum *beide*, das Selbstbewußt-

sein (der Verstand) und die Selbstthätigkeit (der Wille) — jenes zur Vernunft, diese zur Freiheit — gleichmäßig, und gehen mithin auch stätig gegenseitig immer vollständiger in einander ein.

§. 163. Von dem Beginn seiner sittlichen Entwickelung an sind dem Bisherigen zufolge in dem menschlichen Individuum die unmittelbar (von Natur) in ihm nur äußerlich verbundenen oder nur an einander seienden beiden Seiten seiner Persönlichkeit, Selbstbewußtsein (Verstand) und Selbstthätigkeit (Wille), nicht mehr schlechthin außer einander, sondern im Ineinandereingehen begriffen; bis zur Vollendung seiner sittlichen Entwickelung oder bis zu seiner sittlichen Vollendung hin aber sind in ihm beide immer nur relativ ineinander, und also auch immer noch relativ außereinander. Zwischen den beiden äußersten Punkten seiner sittlichen Entwickelungsreihe prävalirt daher auch in jedem einzelnen sittlichen Moment bestimmt entweder das Selbstbewußtsein oder die Selbstthätigkeit, und ist also jeder einzelne sittliche Moment a potiori bestimmt ein Moment entweder das Selbstbewußtseins oder der Selbstthätigkeit. Das gegenseitige Ineinandereingehen und Ineinandersein von Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit involvirt der Natur der Sache nach insbesondre auch ein gegenseitiges Ineinanderübergehn der §. 161. bezeichneten näheren Momente beider. Je geförderter die sittliche Entwickelung ist, desto vollständiger findet dasselbe statt.

§. 164. Das eben von dem Verhältniß zwischen dem Selbstbewußtsein und der Selbstthätigkeit überhaupt gesagte gilt auch von dem Verhältniß zwischen den besonderen Grundformen beider, unter denen allein sie in concreto vorkommen, von dem Verhältniß einmal zwischen der Empfindung und dem Triebe und das andremal zwischen dem Sinne und der Kraft. Von dem Beginn der sittlichen Entwickelung an gehen Empfindung und Trieb, indem sie immer nur miteinander gegeben sind, je länger desto mehr in einander ein durch gegenseitiges Ineinander übergehen, und ebenso Sinn und Kraft. Der Uebergang der Empfindung in den Trieb ist der Affect im weiteren Sinne des Worts (im Unterschiede von dem patholo-

gischen Affect, s. unten §. 180 ff.)*), — der Uebergang des Triebes in die Empfindung ist das Verlangen, unter seiner negativen Form das Grauen (der Schauder), — der Uebergang des Sinnes (der Sinnesfunction) in die Kraft (die Kraftäußerung) die Anstrengung — und der Uebergang der Kraft (der Kraftäußerung) in den Sinn (die Sinnesfunction) die Aufmerksamkeit**).

Anm. 1. Auch die somatischen (sinnlichen) Organe der Empfindung und des Sinnes einerseits und des Triebes und der Kraft andrerseits sind je länger desto vollständiger in einander.

Anm. 2. Wie die Anstrengung den Sinn und die Kraft zu ihren constitutiven Factoren hat, erhellt empirisch daraus, daß einerseits mit ihr immer Aufmerksamkeit (des Sinnes) verbunden ist, und sie andrerseits immer wesentlich in einem Arbeiten oder Machen (mit der Kraft) besteht. Ebenso erhellt von der Aufmerksamkeit das gleiche empirisch daraus, daß einerseits mit ihr immer Anstrengung (der Kraft) verbunden ist, und sie andrerseits immer wesentlich in einem Wahrnehmen (mit dem Sinne) besteht.

Anm. 3. Der Gegensatz des Affects ist die Apathie, der des Verlangens die Gleichgültigkeit, der der Anstrengung die Ruhe und der der Aufmerksamkeit die Zerstreuung.

§. 165. Da in der Empfindung und im Triebe die Persönlichkeit zur materiellen Natur im Abhängigkeitsverhältnisse steht (§. 154.), und sie mithin primitiv sinnliche und also als solche sittlich zu negiren und erst durch die Persönlichkeit zu bestimmen und unter ihre Potenz zu bringen, d. h. zu ethisiren sind (§. 150.): so gilt dasselbe auch von dem Affect

*) Man könnte auch füglich diesen Affect im weiteren Sinne des Worts die Gemüthsbewegung nennen. Nur lautet diese Benennung etwas zu allgemein.

**) Ueber die Aufmerksamkeit vgl. überhaupt auch Michelet, Anthropol. und Psychologie, S. 270—272.

und dem Verlangen, in welchen beide in einander übergehn. Der Uebergang der Empfindung als bloßer Empfindung (nicht als Gefühl) in den bloßen Trieb (nicht in die Begehrung) ist der sinnliche Affect oder die Wuth, und zwar theils unter der Form der Lust, theils unter der des Schmerzes. Ethisirt ist er der Uebergang der Empfindung als Gefühl in den Trieb als Begehrung, d. i. der sittliche oder geistige Affect oder die Gemüthserhebung (émotion), und zwar wenn die Empfindung die Form der Lust hat, das Entzücken, wenn sie die Form des Schmerzes hat, die Rührung. Ebenso der Uebergang des Triebes als bloßen Triebes (nicht als Begehrung) in die bloße Empfindung (nicht in das Gefühl) ist das sinnliche Verlangen oder die Begierde (vgl. oben §. 59.). Ethisirt ist er der Uebergang des Triebes als Begehrung in die Empfindung als Gefühl, d. i. das sittliche oder geistige Verlangen oder das Interesse.

Anm. 1. Der sinnliche Affect ist der Uebergang der Empfindung in einen nicht wirklich selbstthätigen Trieb (weshalb er sich auch mit dem pathologischen Affect so nahe berührt); das sinnliche Verlangen oder die Begierde ist der Uebergang des Triebes in eine nicht wirklich selbstbewußte Empfindung. Die Wuth (eben der sinnliche Affect) ist wesentlich gleich sehr beides, Wuth der Lust (bakchische Wuth) und Wuth des Schmerzes. Wir sprechen ebenmäßig von einer „wüthenden" (rasenden) Lust und von einem „wüthenden" Schmerze. Auch der Geschlechtsaffect kann unter die Form der Wuth fallen. Bei den Thieren ist dieß ein ganz gewöhnlicher Fall; aber auch bei den Menschen geschieht es so (furor uterinus). Daher die nahe Verwandtschaft der Wollust mit der Grausamkeit. Beide berühren sich in der Wuth als ihrem medius terminus.

Anm. 2. Rührung und Entzücken stehen unter einander in wesentlicher Correlation und Verwandtschaft. Die Rührung ist eben das unter der Form des Schmerzes, was das Entzücken unter der Form der Lust ist. Seine Vorstufe hat das Entzücken in der Bewunderung.

Anm. 3. Das Interesse definirt Drobisch (Emp. Psychol., S. 239) sehr treffend als die geistige Begierde.

Vgl. auch Kant, Krit. der Urtheilskraft, S. 44. (B. 7.), Grundleg. zur Methaph. der Sitten, S. 89. Anm. (B. 4.)

§. 166. Die Vollendung des Verhältnisses zwischen der Empfindung und dem Triebe sowohl als auch dem Sinne und der Kraft besteht in dem vollständigen Ineinandersein einmal der Empfindung und des Triebes und für's andre des Sinnes und der Kraft, so daß in beiden Paaren jedes der beiden Glieder des Verhältnisses eben kraft seiner eignen Wirksamkeit unmittelbar die volle Wirksamkeit des andern Gliedes hervorruft, und so unmittelbar vollständig in das andre umschlägt. Auf diesem Punkte fallen daher Affect und Verlangen auf der einen Seite und Anstrengung und Aufmerksamkeit auf der andern gänzlich weg. Dieses völlige Gleichgewicht zwischen Empfindung und Trieb einerseits und Sinn und Kraft andrerseits in ihrem vollständigen Ineinandersein ist aber, wie gesagt, in dem menschlichen Individuum durch die Vollendung seiner sittlichen Entwickelung in ihrer Normalität bedingt; empirisch kann es uns mithin nirgends gegeben sein, sondern immer nur eine Annäherung an dasselbe, die zugleich das Maaß der Annäherung an die (normale) sittliche Vollendung ist. Bis zu ihr hin findet in jedem menschlichen Einzelwesen auf jeder Stufe seiner sittlichen Entwickelung ein relatives (und je weiter seine sittliche Entwickelung, wenigstens als normale, noch zurück ist, ein desto größeres,) Vorwiegen statt theils, auf der individuellen Seite, entweder der Empfindung vor dem Triebe oder umgekehrt, theils, auf der universellen Seite, entweder des Sinnes vor der Kraft oder umgekehrt. Das approximative habituelle Ineinandersein von Empfindung und Trieb ist die Neigung*), die wegen der der Empfindung wesentlichen doppelten Form, der positiven und der negativen (Lust und Schmerz), wesentlich unter doppelter Gestalt, sowohl der positiven der eigentlichen Neigung als der negativen der Abneigung auftritt. Das approximative habituelle Ineinandersein von Sinn und Kraft ist das Vermö-

*) Mit dieser Begriffsbestimmung berührt sich die von Drobisch nahe, der (a. a. O., S. 233) die Neigungen als „subjective Dispositionen zu gewissen Begehrungen oder Verabscheuungen und diesen entsprechenden Handlungen" definirt.

gen. Jenachdem nun bei der Neigung und bei dem Vermögen in dem nur annäherungsweisen Gleichgewicht entweder der eine oder der andre der beiden constitutiven Factoren prävalirt, modifiziren sich beide auf verschiedene Weise näher. Wiegt in dem approximativen habituellen Ineinandersein der Empfindung und des Triebes die Empfindung vor, so ist die Neigung die Stimmung, — wiegt darin der Trieb vor, so ist sie die Richtung. Wiegt in dem approximativen habituellen Ineinandersein des Sinnes und der Kraft der Sinn vor, so ist das Vermögen das Wahrnehmungsvermögen, — wiegt darin die Kraft vor, so ist es das Einbildungsvermögen. Die Stimmungen schließen mithin die Richtungen relativ aus in dem Individuum und umgekehrt, und eben dieß gilt auch von dem Wahrnehmungsvermögen und dem Einbildungsvermögen in ihrem Verhältniß zu einander. In wem die Stimmungen entschieden hervortreten, in dem treten die Richtungen entschieden zurück, und umgekehrt, und wo das Wahrnehmungsvermögen eminent ist, da ist das Einbildungsvermögen schwächlich, und umgekehrt, immer den Fall der ausgesprochenen Annäherung an die Vollendung der sittlichen Entwickelung (s. §. 168.) ausdrücklich ausgenommen.

Anm. 1. Bei einer vorläufigen Anticipation wird es noch evidenter, warum sich die Neigung sowohl als das Vermögen grade in der angegebenen Weise dichotomisch in sich verzweigt. Beide beruhen nämlich auf dem relativen Ineinandersein eines erkennenden und eines bildenden Factors. Schlägt nun der erkennende Factor letztlich vor, so ist die Neigung eine erkennende (Stimmung) und das Vermögen ein erkennendes (Wahrnehmungsvermögen); schlägt hingegen der bildende Factor letztlich vor, so ist die Neigung eine bildende (Richtung) und das Vermögen ein bildendes (Einbildungsvermögen).

Anm. 2. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Begriffen von Neigung und Stimmung, wie sie im §. gegeben ist, findet sich in dem gemeinen Sprachgebrauch ganz wieder. Wir sagen: Zur Heiterkeit, zum Trübsinn, u. s. w., was lauter Stimmungen sind, geneigt sein.

Anm. 3. Das Wahrnehmungsvermögen und das Einbildungsvermögen sind hier beide in der weitesten Bedeutung zu nehmen. Namentlich bezeichnet das Einbildungsvermögen nicht etwa die Phantasie, sondern das allgemeinere Vermögen, dem diese untergeordnet ist. Empirisch kommen beide, das Wahrnehmungsvermögen und das Einbildungsvermögen, nie rein als solche vor, sondern immer nur unter näheren Modificationen. Unter welchen und weshalb s. unten §. 221.

§. 167. Da in dem menschlichen Individuum auch das bloß annäherungsweise Ineinandersein von Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit erst das Product seiner sittlichen Entwickelung ist: so sind die Neigungen und die Vermögen sittliche Vollkommenheiten, — wie denn auch beide weder angeboren werden noch durch die bloße Naturentwickelung entstehn können, sondern sich ganz allmälig bilden und genau nach Maaßgabe der Richtung, welche die sittliche Entwickelung des Individuums nimmt.

Anm. In dem frühsten Stadium der Entwickelung des Menschen zeigen sich die Neigungen noch nicht. Erst nachdem ihnen die Empfindungen und die Triebe, aus denen sie coalesciren, längst vorangegangen sind, kommen sie zum Vorschein. Nur sofern die Neigungen aus den eigenthümlich bestimmten Empfindungen und Trieben, welche allerdings angeboren werden, entspringen, darf man von angebornen Neigungen reden. Ganz das gleiche ist auch von den Vermögen zu sagen und von ihrem Verhältniß zu den Sinnen und den Kräften.

§. 168. Je weiter die sittliche Entwickelung, als normale, fortschreitet, und je vollständiger mithin Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit und näher einmal Empfindung und Trieb und das andremal Sinn und Kraft in einander sind, desto mehr tritt auch in diesem ihrem Ineinandersein das Vorwiegen des einen Factors vor dem andern zurück. Mit dem Fortschritt der normalen sittlichen Entwickelung verschwindet daher das Auseinanderfallen der Neigung in Stimmung und Richtung und des Vermögens in Wahrnehmungsvermögen und Einbildungsvermögen immer mehr. Die sittliche Vollkommenheit in dieser Beziehung ist, daß die Stimmung möglichst unmittelbar zugleich

Richtung ist und umgekehrt, und das Wahrnehmungsvermögen möglichst unmittelbar zugleich Einbildungsvermögen und umgekehrt. In vollständiger Weise kann es aber dahin erst mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens überhaupt kommen.

§. 169. Da, weil die beiden constitutiven Factoren der Neigung, Empfindung und Trieb, auf der individuellen, die beiden constitutiven Factoren des Vermögens, Sinn und Kraft, aber auf der universellen Seite liegen, die Neigung der Individualität und das Vermögen der universellen Humanität angehört, — Individualität und universelle Humanität aber in dem menschlichen Individuum mit dem Fortgange seiner normalen sittlichen Entwickelung immer vollständiger in einander eingehen: so kommt in ihm in demselben Maaße, in welchem diese sittliche Entwickelung vorschreitet, auch ein immer vollständigeres Ineinandersein der Neigungen und der Vermögen zustande. Dieß innige Sich durchdringen und Verwachsen beider ist eine sittliche Vollkommenheit. Seine absolute Vollständigkeit kann es erst mit der Vollendung des sittlichen Processes selbst erreichen.

§. 170. Da es wesentlich zur sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens gehört, daß in ihm Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit als sittlich, und zwar in normaler Weise, entwickelte immer inniger in einander eingehen, und ebenso Individualität und universelle Humanität: so liegt in dem stätig wachsenden Sich gegenseitig durchdringen theils in den Neigungen der Stimmungen und der Richtungen und in den Vermögen des Wahrnehmungsvermögens und des Einbildungsvermögens, theils der Neigungen und der Vermögen selbst ein Kriterium der Lebendigkeit der Sittlichkeit des menschlichen Einzelwesens, weil eine unzweideutige Erweisung der wirklichen Thatsächlichkeit einer normalen sittlichen Entwickelung in ihm. Dasselbe gilt auch in Ansehung der Frömmigkeit.

V. Das Verhältniß des menschlichen Einzelwesens zur äußeren materiellen Natur und zu seiner Außenwelt überhaupt.

§. 171. Vermöge seiner eignen materiellen Natur steht das menschliche Einzelwesen wesentlich auch zu der ihm äuße-

ren irdischen materiellen Natur im Verhältniß. Denn es ist in ihm seine Persönlichkeit schon ursprünglich vermöge ihrer unmittelbaren Einigung mit ihrer eignen materiellen Natur, da diese nur ein organischer Theil der irdischen materiellen Natur ausser ihr und in Ansehung ihres Seins (ihrer Erhaltung) schlechthin durch diese bedingt ist, mittelbar mit dem Ganzen der irdischen materiellen Natur geeinigt.

§. 172. Auch diese äußere materielle Natur ist dem menschlichen Einzelwesen als Object für die Function seiner Persönlichkeit auf sie gegeben. Und zwar als Object der auf sie zu richtenden sittlichen Function. Auch sie hat es vermöge seiner Persönlichkeit der menschlichen Persönlichkeit zuzueignen. Denn von Natur steht das menschliche Einzelwesen mit seiner Persönlichkeit auch der äußeren materiellen Natur gegenüber in einem Verhältniß der Abhängigkeit von ihr und der Zugehörigkeit an sie, welches dem Begriff der Persönlichkeit widerspricht, und deshalb (sittlich) von ihm aufgehoben und in sein Gegentheil umgeformt werden muß. In concreto ist dem Obigen (Abschnitt 1.) zufolge diese Zueignung der äußeren materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit eine Vergeistigung jener an dieser. (Sie erfolgt vonseiten der menschlichen Persönlichkeit näher einerseits mittelst des Selbstbewußtseins durch ein Die äußere materielle Natur erkennen, andrerseits mittelst der Selbstthätigkeit durch ein Dieselbe sich anbilden. S. unten Abschnitt 3.) Die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen sittlichen Umgestaltung des Verhältnisses des menschlichen Individuums zur äußeren irdischen materiellen Natur sind auf beiden Seiten vollständig gegeben, aufseiten des menschlichen Individuums und aufseiten der äußeren materiellen Natur. Denn was die letztere angeht, so muß sie vermöge ihres Organisirtseins durch das persönliche schöpferische Princip (die göttliche Persönlichkeit, s. §. 43.) zur Empfänglichkeit für die Einwirkung der Persönlichkeit prädisponirt sein, und es muß deshalb die Function der menschlichen Persönlichkeit auf sie als eine wirksame und erfolgreiche gedacht werden. Das menschliche Individuum aber anlangend, so besitzt dieses schon von Natur an seinem materiellen Naturorganismus, der in ihm mit seiner Persönlichkeit unmittelbar geeinigt ist, ein geeignetes Organ für die Function dieser

letzteren auch auf die äußere materielle Natur. Vermöge seines Sinnes und seiner Kraft ist ihm die Möglichkeit einer sie bestimmenden Einwirkung auf dieselbe mit seiner Persönlichkeit gegeben. Durch die Empfindung und den Trieb aber wird es ausdrücklich sollicitirt, die Function seiner Persönlichkeit in der Weise eines Sie sich zueignens auf sie zu richten; und so wird für dasselbe jene Möglichkeit sogar unmittelbar zur Nothwendigkeit.

§. 173. Für diesen Proceß der Zueignung der äußeren materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit gibt es keine andre Grenze als die des Umfangs der irdischen äußeren materiellen Natur selbst, indem jeder neu der Persönlichkeit zugeeignete Theil dieser sofort selbst wieder Mittel und Organ wird für eine weitere Zueignung derselben. Die vollendete Zueignung auch der äußeren materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit mittelst des sittlichen Processes ist ihre vollständige Vergeistigung *an der menschlichen Persönlichkeit*, mithin zugleich ihre vollständige Aufhebung *als äußere*. (Vgl. unten §. 210. 467. 601.)

Anm. 1. Wir treffen hier mit einem Grundgedanken *Fichte's* zusammen. „Die Selbständigkeit," — schreibt er (Sittenlehre, S. 293) — „unser letztes Ziel, besteht, wie oft erinnert worden, darin, daß alles abhängig ist von mir, und ich nicht abhängig von irgend etwas; daß in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will, schlechthin und bloß dadurch, daß ich es will, gleichwie es in meinem Leibe, dem Anfangspunkte meiner absoluten Causalität, geschieht. Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist. Nun ist dieses Ziel zwar unerreichbar, aber ich soll mich ihm doch stets annähern, also alles in der Sinnenwelt bearbeiten, daß es Mittel werde zur Erreichung dieses Endzwecks. Diese Annäherung ist mein endlicher Zweck." Vgl. auch *Romang*, Syst. der natürl. Religionslehre, S. 510.

Anm. 2. Auf dem im §. hervorgehobenen Moment beruht die Unabhängigkeit des Menschen von der irdischen äußeren Natur, namentlich seine Macht, sich überall auf dem Erdboden einzuwohnen, eine Macht, die dem Thiere abgeht. Vgl. auch *Rosenkranz*, Psychologie, S. 19 f. Sehr wahr

sagt Snellmann (Idee der Persönlichkeit, S. 163,), die Gewalt über die Naturnothwendigkeit in seinem Leibe mache den Menschen zum Herrn der Schöpfung.

Anm. 3. Erst nachdem sie in den Besitz und Dienst des Menschen (der Menschheit) tritt, dient die äußere irdische Natur auch wirklich Gott und seinem Zweck, der sich eben erst in dem (vollendeten) Menschen wirklich vollbringt.

§. 174. Auch das Verhältniß der menschlichen Einzelwesen zu einander ist ein Verhältniß derselben unmittelbar zur äußeren materiellen Natur; denn die Einwirkung der Persönlichkeit des Einen auf die Persönlichkeit des Andern ist für Jeden schlechterdings vermittelt durch eine Einwirkung auf die für ihn äußere materielle Natur des Andern mittelst seiner eignen materiellen Natur. Eine unmittelbare Einwirkung der Persönlichkeit auf die Persönlichkeit kann es nicht geben. Wie die Persönlichkeit überhaupt nur mittelst ihrer Natur wirken kann, so kann sie es auch auf die Persönlichkeiten und überhaupt die Personen außer ihr nur mittelst derselben. Ein Verhältniß verschiedener Personen zu einander gibt es also immer nur durch die Vermittelung der Naturseiten beider Theile.

Anm. Auch unter den vollendeten Geistern gibt es keine andre Einwirkung des einen auf den andern als mittelst der (geistigen) Natur des einen auf die (geistige) Natur des andern. Vgl. unten §. 474.

§. 175. Von der äußeren Natur in diesem weitesten Umfange, mithin überhaupt von seiner gesammten Aussenwelt wird das menschliche Einzelwesen continuirlich affizirt, und so verhält es sich zu ihr leidentlich. Allein da dieses sein Vonaussenher affizirt werden wesentlich ein Persönlich oder in seiner Persönlichkeit affizirt werden ist, der Persönlichkeit aber wesentlich die Macht der Selbstbestimmung eignet, so ist sein Vonaussenher affizirt werden unmittelbar zugleich eine Sollicitation seiner Selbstbestimmung, und mithin in demselben allemal zugleich ein Sich selbst bestimmen mitgesetzt, welches dann entweder eine positive oder eine negative Richtung nehmen, also entweder Affirmation oder Negation, d. i. Reaction sein kann. Indem so das menschliche Einzelwesen in seinem Afficirtwerden von der Aussenwelt zugleich sich selbst bestimmt, verhält es sich

in seinem leidentlichen Verhältniß zu dieser nicht rein leidentlich (auch nicht sofern es gegen ihre Affectionen nicht reagirt, sondern sie affirmirt,), sondern es bestimmt sich selbst in seinem Von ihr bestimmt werden, d. h. es läßt sich selbst von ihr bestimmen. So als durch seine eigne Selbstbestimmung gesetztes ist sein Durch die Aussenwelt bestimmt werden wesentlich activ bestimmte Passivität, d. h. Receptivität. Der Mensch verhält sich demnach zu seiner Aussenwelt nicht (wie das bloße Thier) passiv, sondern receptiv. Er leidet von ihr, aber nur so, daß er in diesem seinem Von ihr leiden zugleich in Beziehung auf sie handelt. Eben deshalb aber steht er auch nicht unter ihrer Gewalt, sondern kann auch von sich selbst aus auf sie wirken, d. h. sich ihr gegenüber auch spontan verhalten. Sein Verhältniß zu ihr ist ein Verhältniß einerseits der Receptivität und andrerseits der Spontaneität.

§. 176. Näher beruht dieses Mitgesetztsein seiner Selbstbestimmmung in jedem Afficirtsein des menschlichen Einzelwesens von aussenher darauf, daß in ihm von dem Beginn seiner sittlichen Entwicklung an allezeit Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit in irgend einem Maaße in einander gesetzt sind (§. 163). Vgl. oben §. 75. Die Affection seiner Persönlichkeit von seiner Aussenwelt trifft nämlich unmittelbar sein Selbstbewußtsein (und zwar näher als Empfindung). Indem nun aber in diesem immer irgend ein Maaß von Selbstthätigkeit mitgesetzt ist, verhält sich vermöge dieses die menschliche Persönlichkeit unmittelbar zugleich activ gegen die ihr widerfahrende Affection; und eben hiermit bestimmt sie sich selbst in ihrem Verhältniß zu dieser. Die menschliche Persönlichkeit ist demzufolge für ihre Aussenwelt nur durch die Vermittelung des Selbstbewußtseins affizirbar, und alle receptiven menschlichen Zustände sind unmittelbar und zunächst Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins.

§. 177. Da Receptivität und Spontaneität auf dem Ineinandersein von Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit beruhen, so sind sie beide, je vollständiger dieses ist, desto vollkräftiger (energischer), und rufen einander gegenseitig desto wirksamer hervor. Die sittliche Vollkommenheit besteht in dieser Beziehung darin, daß Receptivität und Spontaneität auf absolute, d. h. auf schlechthin unmittelbare und vollständige Weise gegenseitig

in einander umschlagen. Da übrigens dieses Gegenseitig in einander übergehn beider durch das Ineinandersein des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit bedingt ist, so daß das Maaß dieses letzteren zugleich das Maaß jenes ersteren ist: so kann jene Vollendung erst zugleich mit der vollendeten sittlichen Entwicklung des Individuums eintreten. Das Maaß der sittlichen Entwickelung, nämlich der normalen, ist auch das Maaß der Leichtigkeit und der Sicherheit des gegenseitigen In einander umschlagens der Receptivität und der Spontaneität.

§. 178. Eben auf diesem Gegenseitig in einander umschlagen der Receptivität und der Spontaneität in dem menschlichen Einzelwesen beruht, so lange es noch ein materielles ist, seine Selbsterhaltung, und überhaupt, auch sofern es schon ein geistiges ist, seine Lebendigkeit. Empfangen und Geben, Aufnehmen und Aus sich heraus setzen, eine Bewegung nach innen und eine Bewegung nach außen sind die beiden unablöslich zusammengehörigen Hälften alles Lebens.

Anm. 1. Grade so wie bei dem lebendigen Wesen rein als solchem, dem Thiere (dem nur Bewußtsein eignet, nicht Selbstbewußtsein, und mithin auch nur Thätigkeit, nicht Selbstthätigkeit,) seine Lebendigkeit auf dem Gegenseitig in einander umschlagen von (bloßer) Passivität und Activität in seinem Verhältniß zur Außenwelt, namentlich der äußeren materiellen Natur, beruht.

Anm. 2. Das absolute Zurücktreten der Activität im Thiere gegen die Passivität in seinem Verhältniß zur äußeren materiellen Natur ist der Schlaf, der deshalb beim Menschen nur seinem thierischen Leben als solchem angehört und ganz außerhalb des Umfangs des wirklich sittlichen Zustands liegt. Im Schlafe ist nur ein Minimum von Activität gesetzt in dem animalischen Einzelwesen. Ein solches Minimum aber allerdings. Der Zustand absoluter Passivität in dem angegebenen Verhältniß wäre unmittelbar das Aufgehoben sein des Lebens selbst, der Tod. Es giebt daher keinen absoluten Schlaf. Im Schlaf sinkt das Thier vorübergehend wieder in die Pflanze, in den Vegetationsproceß zurück, um aus der allgemeinen (materiellen) Natur wieder Stoffe des Daseins an sich zu

ziehn, die es durch seinen eigenthümlichen animalischen Lebensproceß continuirlich consumirt. Der thierische Lebensproceß ist nämlich ein stätiges Aufheben der Materie an dem Thiere, ein Sie, das Reale, ideell setzen, das jedoch erst im Menschen wirklich gelingt, sofern erst in diesem das Aufheben der Materie es zu einem wirklichen Sie ideell setzen bringt. Im Schlaf versenkt sich deshalb das animalische Einzelwesen wieder zurück in den allgemeinen Naturproceß, um sich aus ihm zu nähren und wiederherzustellen. Denn in sich selbst hat es noch kein Princip des Daseins, weil es nämlich noch nicht wirklicher Geist ist. Der zeitweise Schlaf gehört so wesentlich (wie die Nahrung) mit zum Assimilationsproceß (s. unten §. 218.), und ist so lange für jedes animalische Einzelwesen Bedingung seiner Lebenserhaltung, als dasselbe noch nicht wirklicher Geist geworden ist. Die Pflanze schläft fortwährend, wie auch das Thier im Mutterschooß und in der allerersten Zeit nach der Geburt.

§. 179. Unverhältnißmäßig (übermäßig) deprimirte Receptivität (mit dem Selbstbewußtsein) ist Stumpfsinn, unverhältnißmäßig (übermäßig) exaltirte (irritirte) Leichtsinn (Zerstreutheit), unverhältnißmäßig (übermäßig) deprimirte Spontaneität (mit der Selbstthätigkeit) ist Trägheit, unverhältnißmäßig (übermäßig) exaltirte (irritirte) Heftigkeit (Hastigkeit). Daher eignet der Stumpfsinn dem melancholischen Temperamente, der Leichtsinn dem sanguinischen, die Trägheit dem phlegmatischen und die Heftigkeit dem cholerischen.

§. 180. Zwischen der Kräftigkeit der menschlichen Persönlichkeit und der Stärke des von außenher auf dieselbe geschehenden Eindrucks kann ein solches Mißverhältniß stattfinden, daß das Selbstbewußtsein, welches zunächst von demselben affizirt wird, sich in Beziehung auf ihn nicht wahrhaft als Selbstbewußtsein zu vollziehn vermag, sondern nur als (relativ) selbstloses bloßes Bewußtsein. Der Mensch befindet sich dann eben damit nicht in einem Zustande wirklicher Receptivität, sondern in einem Zustande (relativ) bloßer, reiner Leidentlichkeit, und der empfangene äußere Eindruck kann eben deshalb auch keinen Zustand der Spontaneität in ihm hervorrufen. Dieser Zustand ist der patholo-

gische Affect*), sehr bezeichnend so genannt, weil in ihm der Mensch nur afficirt ist, ohne in dieser Affection sich selbst zu bestimmen. In ihm ist er daher, weil sein Bewußtsein nicht als wirkliches Selbstbewußtsein zustande kommt, „außer sich," „von sich selbst" („von Sinnen"), und er verhält sich in ihm, weil seiner selbst nicht wahrhaft sich bewußt, auch (relativ) willenlos. Die Persönlichkeit kommt in ihm (relativ) nicht mehr psychologisch zustande, und der Mensch sinkt so momentan auf die Stufe der bloßen Animalität zurück.

Anm. 1. Im höchsten pathologischen Affect ist die Selbstthätigkeit des Menschen völlig gelähmt. Auch der willkürliche Gebrauch seines sinnlichen Organismus gebricht ihm. In diesem Zustande thut er gar nichts, sondern er erblaßt, erstarrt, zittert, knirscht, schäumt, — lauter Aeußerungen davon, daß in ihm die Selbstthätigkeit, durch eine ihm fremde Gewalt niedergehalten, sich nicht vollziehen kann. „Im höchsten Grade der Affecte" — schreibt D. Tiedemann (Handb. der Psychologie, herausg. von L. Wachler, Leipz. 1804, S. 182,) — „erfolgt aus dem zu großen Zuströmen der Vorstellungen und ihrer zu großen Schnelligkeit (?) eine Betäubung, in welcher alles klare Bewußtsein schwindet, weswegen alle Affecte des höchsten Grades stumm sind." Vgl. auch Rosenkranz, Psychologie, S. 352. Daher die Leib und Seele zerrüttenden Wirkungen des pathologischen Affects. Der pathologische Affect ist allemal ein flüchtig vorübergehender, wenn gleich sich oft wiederholender Zustand. Vgl. Drobisch, Empir. Psychol., S. 240. f.

Anm. 2. In mancher Beziehung steht der Zustand der Gemüthserhebung oder des geistigen Affects, der Zustand der Entzückungen und der Rührungen (s. oben §. 165.) dem des pathologischen Affects sehr ähnlich, besonders weil er ebenso ein unfreiwilliger ist wie dieser. Indem bei diesen Gemüthserhebungen die sinnliche Seite des Selbstbewußtseins mo-

*) Vgl. überhaupt Reinhard, Moral, I, S. 351—361. Auch hier werden jedoch der pathologische Affect und der Affect im weiteren Sinne oder die Gemüthsbewegung (§. 164. 165.) durchgängig mit einander vermengt, ja auch eigentliche Untugenden mit unter die Affecte gezählt.

mentan ganz gegen die (schon sittlich gewordene) geistige zurückweicht, und so der sinnliche Hintergrund unsrer Persönlichkeit für unser Bewußtsein vorübergehend ganz abbleicht, erscheinen sie uns gleichfalls als Momente des Außer uns seins. Allein dieß Außer uns sein ist nur ein (nämlich approximativ) Außer unserm materiellen (beseelten) Leibe sein (vgl. 2. Cor. 12, 2—4), und als solches grade das rechte Bei uns selbst sein. Bei diesen Erhebungen, zu denen namentlich auch die andächtige Anbetung (s. unten §. 236.) gehört, ist die Selbstthätigkeit nicht etwa gehemmt, sondern grade auf das lebendigste erregt, wie denn auch ihre sinnlich-physischen Wirkungen die wohlthätigsten sind. Sie sind ein erquickendes Aufathmen des Individuums in dem reinen Aether des Geistes, in dem Elemente der Persönlichkeit, wie sie in ihrer vollen Freiheit von der Gewalt der Materie, die rein geistige ist, — ein Aufflug über unsre gegenwärtige noch zugleich animalische Daseinsstufe hinaus. Eben deshalb treten solche Zustände desto leichter und häufiger ein, je mehr bereits, infolge der vorgeschrittenen Vergeistigung des Individuums, das Selbstbewußtsein und die Persönlichkeit überhaupt von den sinnlich-organischen Functionen unabhängig geworden, und je consistenter sie somit in sich selbst geworden sind. Auch hierin sind die Gemüthserhebungen das grade Widerspiel des pathologischen Affects. S. unten §. 185.

§. 181. Das Mißverhältniß, auf welchem der pathologische Affect beruht, kann seine Ursache haben theils in einer abnormen sei es nun Schwäche oder Stärke einer der beiden Seiten der Persönlichkeit, des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit in ihrem Verhältniß zu einander, auf einem entschiedenen Mangel des Gleichgewichts zwischen beiden, also in einer Temperamentsbeschaffenheit des Individuums, theils in der Unverhältnißmäßigkeit der Gewalt des äußeren Eindrucks an und für sich, theils endlich in beidem zusammen.

§. 182. Das bei diesem Mißverhältniß (wie es auch immer caussirt sein möge,) eintretende Betäubtwerden des Selbstbewußtseins kann auf zwei entgegengesetzte Weisen erfolgen. Der äußere Eindruck bewirkt nämlich vermöge seiner für die Stärke

des Selbstbewußtseins unverhältnißmäßigen Gewalt nach Maaßgabe seiner qualitativen Beschaffenheit entweder eine unverhältnißmäßige Depression oder eine unverhältnißmäßige Exaltation (Irritation, Agitation) der sinnlich organischen Functionen. In jenem Falle kommt es wegen der abnormen Schwäche der psychischen Functionen, in diesem Falle wegen der abnormen Gewaltsamkeit derselben zu keinem wirklich selbstbewußten Bewußtsein, und mithin auch zu keiner wirklichen Selbstthätigkeit. Ist nun der äußere Eindruck ein die sinnlich organischen Functionen unverhältnißmäßig deprimirender, so ist der durch ihn hervorgerufene pathologische Affect der asthenische, die Furcht, in ihrer höchsten Steigerung der Schreck, — ist jener äußere Eindruck ein die sinnlich organischen Functionen unverhältnißmäßig exaltirender (irritirender, agitirender), so ist der pathologische Affect der sthenische, der Jähzorn. Ist das Selbstbewußtsein in dem Maaß deprimirt, daß es, weil es nicht wirkliches Selbstbewußtsein ist, die Selbstthätigkeit nicht kräftig zu sollicitiren vermag, so entsteht die Furcht, — ist es in dem Maaße exaltirt (irritirt), daß die durch dasselbe sollicitirte Thätigkeit, indem sie, weil es nicht wirkliches Selbstbewußtsein ist, in übermäßiger Stärke aufgeregt wird, nicht wirklich als Selbstthätigkeit aufzukommen vermag, so entsteht der Jähzorn. Furcht und Jähzorn mit ihren manichfachen Abschattirungen erschöpfen die wesentlichen Formen des pathologischen Affects.

Anm. 1. Was man sonst noch unter die pathologischen Affecte zu rechnen pflegt, gehört nicht hierher, sondern theils entweder unter die sinnlichen Affecte oder unter die Gemüthserhebungen (§. 165.), theils unter die Gefühle. Freude und Schmerz sind einfache Gefühle, die allerdings in geistige Affecte, in Gemüthserhebungen, Entzückungen und Rührungen, übergehen können. Eine solche Rührung ist z. B. das Mitgefühl. Nimmermehr aber ist es ein pathologischer Affect, außer etwa in dem eigenthümlichen mütterlichen Mitgefühl, sofern es noch ein instinctartiges ist. Nie betäubt das Mitgefühl das Selbstbewußtsein, nie lähmt es die Selbstthätigkeit. Seine Wirkung ist vielmehr die grade entgegengesetzte.

Anm. 2. Eine unverhältnißmaßige Exaltation der sinnlich organischen Functionen findet z. B. handgreiflicherweise in der

in der Trunkenheit statt, mit der deshalb der pathologische Affect des Jähzorns Hand in Hand geht.

Anm. 3. Modificationen der Furcht sind Kummer, Sorge u. s. f. Auch die Hypochondrie gehört hierher. Auch bei ihr stehen die Energie des Selbstbewußtseins und die Stärke der äußeren Eindrücke nicht in dem entsprechenden Verhältniße. Die Schuld liegt aber bei ihr nicht an diesen letzteren, sondern an dem ersteren, und zwar infolge einer habituellen Asthenie und Atonie der es vermittelnden sinnlich organischen Functionen. Daher den Hypochonder alles und jedes in eine furchtvolle Mißstimmung versetzt. Eine Modification des Jähzorns, und zwar eine abgeschwächte, ist der Aerger. Der Jähzorn ist übrigens nicht mit dem Zorn zu verwechseln, über welchen s. §. 258.

§. 183. Sofern der pathologische Affect auf einer abnormen sei es Schwäche oder Stärke des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit in ihrem Verhältniß zu einander beruht, kann er im Temperament gegründet sein, und stehen die verschiedenen wesentlichen Formen desselben in einem spezifischen Verhältniß zu den einzelnen Temperamenten. Sofern die pathologischen Affecte mit durch die unverhältnißmäßige sei es Schlaffheit oder Reizbarkeit der einen oder der andern Seite der Persönlichkeit causirt sind, sind die Temperamente die natürliche Anlage zu ihnen. Da bei der Melancholie schon eine natürliche, sinnlich organisch causirte Depression des Selbstbewußtseins stattfindet, so daß dieses leicht so tief herabgedrückt werden kann, daß es nicht mehr vermag, sich als wirkliches Selbstbewußtsein zu vollziehen und die Selbstthätigkeit aufzuwecken: so ist sie vorzugsweise zur Furcht prädisponirt; und da bei dem cholerischen Temperament schon eine natürliche, sinnlich organisch causirte Exaltation (Irritirtheit) der Selbstthätigkeit stattfindet, so daß dieselbe also leicht so hoch gesteigert werden kann, daß sie ihrer selbst nicht mehr mächtig bleibt und aufhört Selbstthätigkeit zu sein: so ist es vorzugsweise zum Jähzorn prädisponirt. Umgekehrt, da bei dem Sanguiniker bereits eine natürliche, sinnlich organisch causirte Exaltation (Irritirtheit, Agitation) des Selbstbewußtseins stattfindet: so kann dieses bei ihm nicht leicht so tief herabgedrückt werden, daß es sich in ihm nicht als wirkliches Selbstbewußtsein zu vollziehn vermöchte und die Selbstthätigkeit in ihm

nicht aufkommen ließe, und er ist deshalb entschieden zur Furchtlosigkeit prädisponirt („sanguinische Hoffnung"); und da bei dem Phlegmatiker bereits eine natürliche, sinnlich organisch causirte Depression der Selbstthätigkeit stattfindet: so kann diese bei ihm nicht leicht durch ein unverhältnißmäßig exaltirtes Selbstbewußtsein so übermäßig exaltirt (irritirt, agitirt) werden, daß sie sich nicht als wirkliche Selbstthätigkeit zu vollziehen vermöchte, und so ist er entschieden indisponirt für den Jähzorn („das indolente, geduldige, ruhige Phlegma").

§. 184. Sofern so Furcht und Jähzorn Temperamentsaffecte sind, sind sie sittlich überwindlich durch die Bildung (s. oben §. 137.). In dieser ihrer Ethisirung sind sie jene die Scheu, diese die Entrüstung (die Indignation, der gewöhnlich sogenannte edle Zorn). Als diese haben sie den Character der Unfreiwilligkeit abgelegt. Auch Scheu und Entrüstung sind bestimmt mit sinnliche Affectionen, aber die sinnliche Empfindung und der sinnliche Trieb stehen bei ihnen ebenso bestimmt unter der Potenz der Persönlichkeit, näher des Sinnes, und zwar des Verstandessinnes, und der Kraft, und zwar der Willenskraft. Sie sind nicht blind und ihrer selbst unmächtig wie Furcht und Jähzorn.

§. 185. Bei der §. 180. f. angegebenen Causalität des pathologischen Affects liegt es in der Natur der Sache selbst, daß je energischer in dem menschlichen Individuum die Persönlichkeit wird durch die fortschreitende sittliche Entwickelung, oder — worin eben in concreto diese Erstarkung besteht, — je weiter der Vergeistigungsproceß in demselben vorschreitet, je mehr mithin das Leben seiner Persönlichkeit von den Functionen seines materiellen Naturorganismus unabhängig wird, und je mehr sie in einem immer vollständiger ausgebildeten geistigen Naturorganismus ihre selbständige Consistenz gewinnt, es auch desto freier wird von den pathologischen Affecten, und dieselben desto vollständiger und sicherer beherrscht. Je roher dagegen das menschliche Einzelwesen sittlich ist, desto mehr steht es unter der Herrschaft derselben. So lange jedoch seine sittliche Entwickelung noch nicht schlechthin vollendet ist, liegt es für Jeden innerhalb der Möglichkeit, daß im einzelnen Falle zu dem jedesmal gegebenen Grade der Kräftigkeit seiner Persönlichkeit unverhältnißmäßig starke äußere Eindrücke ihn affiziren, und er so momentan in pathologischen Affect versetzt wird.

Auch bei völlig normaler sittlicher Entwickelung kann daher ein momentaner Zustand pathologischen Affects eintreten.

Anm. Dieß letztere liegt auch im Leben des Erlösers in manchen Daten zu Tage, wie außer der Scene in Gethsemane und Joh. 12, 27 (wobei jedoch noch eine eigenthümliche Causalität mit in's Spiel kommt, s. §. 552,) Luc. 12, 50, vielleicht auch Joh. 11, 33. 38.

§. 186. Die sittliche Aufgabe für das menschliche Einzelwesen in seinem Verhältniß zu seiner Aussenwelt ist die Erreichung seiner vollen *Selbständigkeit* gegen dieselbe. Diese Selbständigkeit ist eine besondre Seite an der Freiheit und deshalb mit dieser unmittelbar zugleich gegeben. Sie ist die Macht der Selbstbestimmung, in ihrer Vollendung die Freiheit, des persönlichen Wesens *in seinem Verhältniß zu dem für es äußeren Sein*, vor allem zu andern Personen, aber nicht ausschließlich zu ihnen. Ein Afficirtwerden des persönlichen Einzelwesens von seiner Aussenwelt schließt seine Selbständigkeit so wenig aus, daß vielmehr ohne dasselbe die Rede von ihr eine müßige sein würde; sie besteht nur darin, daß sein Durch sein Andres affizirt werden nicht schon an sich selbst und also mit Nothwendigkeit zugleich ein Durch dasselbe determinirt werden ist. Da in dem Begriff der Endlichkeit die Beschränktheit und die Abhängigkeit schon mitliegt, so kann das menschliche Einzelwesen (wie jedes kreatürliche überhaupt) seine vollständige Selbständigkeit nur dadurch erringen, daß es an seiner gesammten Aussenwelt, sofern sie nicht selbst (wie dieß von der Materie in ihrem ganzen Umfange gilt,) sittlich aufzuheben ist, jede sie von ihm scheidende *Schranke* aufhebt, und damit vollständig in dieselbe eingeht. Das sittlich nicht aufzuhebende innerhalb der kreatürlichen und endlichen Aussenwelt sind allein die Einzelpersonen. Ihnen gegenüber kann das menschliche Individuum nur dadurch absolut selbständig sein, daß es selbst *in* ihnen ist, wodurch sie aufhören, für dasselbe ein äußeres und fremdes zu sein. In ihnen schlechthin bei sich selbst seiend ist es schlechthin selbständig. Das heißt es ist selbständig *durch die Liebe* (vgl. unten §. 252 ff.), und nur durch absolute Liebe kann es absolut selbständig sein. Und ebenso ist's auch bewandt was sein Verhältniß zu Gott

angeht. Selbst in diesem kann es absolut selbständig sein, nämlich durch absolute Gottesliebe.

Anm. 1. Diese Selbständigkeit ist's eigentlich, wovon Deinhardt unter dem Namen der Freiheit spricht, wenn er (Beiträge zur religiösen Erkenntniß. Hamb. und Gotha, 1844, S. 134,) schreibt: „Frei sein heißt in dem Andern bei sich selbst sein."

Anm. 2. Das Selbständige kann allemal nur eine Person sein, ein Selbst, ein Ich, ein Subject, weil nur ein Ich sich einem Andern entgegenzusetzen vermag. Ob dieses Andre wieder eine Person ist oder ein unpersönliches Object, und ob es im ersteren Fall eine kreatürliche Person ist oder Gott, das thut nichts zur Sache.

VI. Das Verhältniß der Persönlichkeit zur materiellen Natur im menschlichen Einzelwesen.

§. 187. Wie das menschliche Individuum als rein natürliches in's Leben tritt, befindet sich in ihm seine Persönlichkeit in entschiedner Abhängigkeit von seiner mit ihr unmittelbar geeinigten materiellen Natur, und jene steht in ihm zu dieser im Verhältnisse entschiedener Zugehörigkeit. Denn wie das entwickelte Thier überhaupt bis zur Vollendung seiner natürlichen Reife beziehungsweise noch unentwickeltes Thier ist, so auch der natürliche Mensch (s. oben §. 81.). Er bringt seine Persönlichkeit unmittelbar nur als Anlage mit auf die Welt, wirklich zustande kommen kann sie in ihm erst mit dem Eintritt der Reife ihrer causalen Basis, seines materiellen Naturorganismus. Bevor er natürlich erwachsen ist, ist seine Persönlichkeit nur erst eine werdende, also eine nur approximative und relative menschliche Persönlichkeit (§. 81.). In demselben Maaße aber, in welchem sie nur erst dieß ist, steht sie auch in ihm in nothwendiger Dependenz von ihrem materiellen Naturorganismus. In dem natürlichen menschlichen Einzelwesen ist sonach im Beginn seines Lebens die actuelle Macht seiner Persönlichkeit über seine materielle Natur nur erst ein Minimum.

§. 188. Da das Verhältniß des Menschen zur äußeren materiellen Natur und zu seiner Aussenwelt überhaupt wesentlich durch seine eigne materielle Natur und die Macht seiner Persönlichkeit über diese vermittelt und bedingt ist (§. 172.): so folgt aus der primitiven Dependenz der Persönlichkeit von der eignen materiellen Natur in dem menschlichen Einzelwesen unmittelbar, daß dasselbe als rein natürliches oder vonhausaus sich auch der äußeren materiellen Natur und seiner Aussenwelt überhaupt gegenüber in entschiedener Dependenz befindet. Es ist also vonvornherein entschieden unselbständig.

Anm. Beim Beginn seines Lebens besitzt das menschliche Individuum so gut wie gar keine Unabhängigkeit von der äußeren materiellen Natur und der Anssenwelt überhaupt, — außer etwa mittelbar in irgend einem Maaße, nämlich durch die Vermittelung andrer bereits erwachsener menschlicher Einzelwesen.

§. 189. Dieser primitive Stand des Verhältnisses der Persönlichkeit zur materiellen Natur, beides der eignen und der äußeren, im natürlichen Menschen widerspricht dem Begriff der menschlichen Kreatur direct, und es ist deshalb unbedingte sittliche Forderung, daß derselbe gradezu umgekehrt werde. Diese Umkehrung ist aber auch bereits natürlich angelegt. Bei normaler sittlicher Entwickelung des menschlichen Einzelwesens stellt sich in demselben schon vermöge eines Naturprocesses, nämlich vermöge seiner Entwickelung zu seiner natürlichen somatischen und psychischen Reife mit dem Eintritt dieser zwischen den beiden Gliedern des hier fraglichen Verhältnisses das Gleichgewicht her, welches die Bedingung der Möglichkeit einer durchgreifenden bestimmenden Einwirkung der Persönlichkeit auf die materielle Natur ist, vermöge welcher die sittliche Aufgabe gelöst werden soll.

§. 190. Zunächst was in dem menschlichen Einzelwesen das Verhältniß seiner Persönlichkeit zu seiner eignen materiellen Natur angeht. Die natürliche Entwickelung des menschlichen Kindes ist allerdings unmittelbar nur die Entwickelung des unentwickelten (persönlichen) Thiers zum entwickelten, nur die Entfaltung seiner materiellen Natur in dem sinnlich orga-

nischen Wachsthum. Indem nun seine materielle Natur in ihrem Wachsthum sich immer weiter expandirt, scheint sie damit nur ihre Macht immer höher zu steigern, und die Persönlichkeit immer vollständiger zu occupiren. Allein in Wahrheit ist der Erfolg der grade entgegengesetzte. Denn indem die materielle Natur sich aus sich selbst heraus entfaltet, muß sie es wegen ihrer unmittelbaren Geeintheit mit der Persönlichkeit (wenn gleich einer vorerst nur approximativen und deshalb relativ unkräftigen Persönlichkeit,) unter irgend einer bestimmenden Einwirkung dieser thun, also so, daß sie, indem sie sich immer mehr expandirt, gleichzeitig auch immer tiefer in sich selbst differenzirt, d. i. immer vollständiger und höher organisirt wird. So ist denn die Actualisirung des materiellen Seins und der materiellen Kraft, welche potentia in ihr liegen, in Wahrheit nur ein Sich immer reicher als Sinn und Kraft ausbilden derselben, also ein Sich immer durchgreifender der Persönlichkeit zueignen. Indem sich aber die Persönlichkeit auf diesem Wege (nämlich vermöge der sich immer tiefer durchführenden Organisation ihrer causalen Naturbasis) in sich selbst immer vollständiger actualisirt und der Angemessenheit zu ihrem Begriff immer mehr annähert, wird ihre bestimmende Einwirkung auf ihre sich wachsthümlich immer mehr ausbreitende materielle Natur mit der Länge der Zeit eine immer wirksamere, und hat sie eine immer höher gesteigerte Organisation derselben zur Folge. Grade durch den Naturproceß ihres Wachsthums wird also die materielle Natur ein immer vollkommneres Organ der Persönlichkeit und entläßt sie diese immer vollständiger aus der Abhängigkeit von ihr. Auf der andern Seite wird nun freilich die Persönlichkeit mit der zunehmenden Expansion der materiellen Natur auch wieder immer durchgreifender durch diese bestimmt. Aber sie wird es je länger desto mehr durch sie als ein immer vollendeteres organisches System von Sinnen und Kräften, also als ein immer vollständiger eigenthümlich für sie selbst, (die Persönlichkeit) geeignetes Organ, als ihr selbst (der Persönlichkeit) immer vollständiger zugeeignete. Die Persönlichkeit wird also zwar allerdings immer durchgreifender von der materiellen Natur bestimmt; aber von ihr, wie sie bereits immer vollständiger in ihren eignen (der

Persönlichkeit) Dienst (in ihre eigne Function) getreten, von ihr beherrscht und zum Werkzeug und zur Waffe gegen sich (die materielle Natur) selbst zugerichtet ist, — mithin auf eine ihrem (der Persönlichkeit) eignen Begriff je länger desto mehr spezifisch entsprechende Weise. Auch von dieser Seite her ist demnach der natürliche Entwickelungsproceß des menschlichen Individuums schon an sich selbst eine stätige Förderung der Entwickelung seiner Persönlichkeit und eine stätige Steigerung ihrer Macht. Auf diesem Wege kommt in ihm unmittelbar zugleich mit seiner natürlichen Reife auch die Actualität seiner Persönlichkeit vollständig zustande, mit ihr aber das Gleichgewicht zwischen der Macht der Persönlichkeit und der der materiellen Natur in ihm, welches die Möglichkeit, diese schlechthin durch jene zu bestimmen, und somit die Lösbarkeit der sittlichen Aufgabe bedingt, kurz die wirkliche Macht der Selbstbestimmung. Von diesem Punkt der natürlichen Reife an soll dann kraft der eignen sittlichen Selbstbestimmung des Menschen jenes bloße Gleichgewicht zwischen den beiden Elementen seines Seins nach und nach in das immer unbedingtere Uebergewicht seiner Persönlichkeit über seine materielle Natur umschlagen.

Anm. 1. Die natürliche Reife ist hier immer von beiden gemeint, der somatischen und der psychischen. Beide coincidiren wesentlich schlechthin.

Anm. 2. In dem hier aufgezeigten Processe liegt der Grund der mannichfaltigen Abgestuftheit der Grundbestimmtheiten des menschlichen Geschöpfs, seiner Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte (§. 144, Anm. 2.), so wie des nur successiven Hervortretens der höheren Stufen derselben. Es ist Thatsache, daß die höheren Empfindungen und Triebe, vollends die höheren Seelensinne und Seelenkräfte erst mit einer gewissen Entwickelung des materiellen Naturorganismus hervortreten. Ebenso, daß in dem Individuum der Naturorganismus, ceteris paribus, in demselben Maaße vollständiger Sinn und Kraft wird, in welchem während des Verlaufs seiner wachsthümlichen Entfaltung seine Persönlichkeit als solche entwickelt ist. Größere Mannichfaltigkeit, Kräftigkeit und Freiheit der höheren Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte bei den Gebildeteren im Vergleich mit den Ungebildeteren. Hier

findet auch die constante Erfahrung ihre Erklärung, daß nach dem Abschluß der sinnlich organischen Entwickelung des Individuums, auch bei nachträglich hinzutretender höherer Entwickelung seiner Persönlichkeit, gewisse fehlende höhere Sinne und Kräfte sich aller Bemühung ungeachtet schlechterdings nicht mehr erwerben lassen, nämlich grade die, welche entschieden durch eigenthümliche sinnliche Organe mit bedingt sind, wie Gedächtniß, Panthasie u. s. w. Aus dem Gedächtniß läßt sich nur in der Kindheit und der ersten Jugend etwas tüchtiges machen durch Bildung. Vgl. auch oben §. 100, Anm. 3.

§. 191. Wenn nun so in dem menschlichen Einzelwesen allerdings vermöge seiner natürlichen Entwickelung selbst das anfänglich unbedingte Uebergewicht der Macht seiner materiellen Natur über die seiner Persönlichkeit je länger desto mehr abnimmt, so daß mit seiner natürlichen Reife in ihm, eben vermöge der vollen Entfaltung seiner materiellen Naturseite, das vollständige Gleichgewicht zwischen beiden und damit die wirkliche Macht der Selbstbestimmung eintritt: so ist dieß doch schlechterdings durch die Normalität seines sittlichen Verhaltens unter dem Verlauf seiner natürlichen Entwickelung bedingt. Diese Normalität besteht nämlich wesentlich darin, daß in dem menschlichen Individuum — der in dem Begriff der Persönlichkeit und ihres Verhältnisses zur materiellen Natur liegenden Forderung gemäß (s. §. 97.) — seine während des Stadiums seiner Entwickelung zur natürlichen Reife selbst noch relativ unentwickelte und daher die materielle Natur schlechthin zu bestimmen unvermögende, vielmehr selbst noch relativ unter einer wirklichen Naturnothwendigkeit stehende Persönlichkeit niemals über das naturnothwendige Maaß hinaus durch die materielle Natur bestimmt wird, d. h. daß sie immer nur einfach durch die materielle Natur bestimmt wird, nie aber durch sie sich bestimmen läßt, indem sie mit ihrer eignen Macht der Selbstbestimmung, so weit sie jedesmal schon entwickelt ist, dem Sie bestimmen der materiellen Natur selbst beitritt, oder daß ihr Durch die materielle Natur bestimmt werden immer nur ein naturnothwendiges ist, nie ein sittlich gesetztes oder ein wirkliches Nachgeben gegen dieselbe, — was dann eben die

kindliche Unschuld ist. Denn gäbe in dem noch unerwachsenen Individuum während des Verlaufs seiner Entwickelung zur natürlichen Reife die Persönlichkeit der materiellen Natur nach (wenn auch ohne eigentliche Selbstbestimmung, mit einem bloßen annäherungsweisen Analogon von ihr,), und träte sie somit selbst auf ihre Seite hinüber: so könnte jener Proceß nur die Steigerung der Uebermacht der materiellen Natur zum Erfolg haben. Die angegebene Bedingung, unter der allein die Macht der Selbstbestimmung sich mit der natürlichen Maturität zugleich einstellen kann, setzt nun aber in der sich auch als natürliche noch erst entwickelnden Persönlichkeit des Individuums bereits eine wirkliche Selbstmacht und Macht der Selbstbestimmung, also eine Vollständigkeit des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit, kurz eine wirkliche, d. i. gereifte Persönlichkeit (einen wirklichen Verstand und Willen) als schon vorhanden voraus, wie sie doch aus der noch nicht zu ihrer natürlichen Reife gediehenen, unter der Herrschaft ihrer materiellen Natur stehenden (§. 187) natürlichen Persönlichkeit eben durch ihren Begriff selbst ausdrücklich ausgeschlossen wird.*) So ist denn das normale Zustandekommen der natürlichen Reife der Persönlichkeit als das Product der Entwickelung des noch natürlich unreifen menschlichen Individuums rein als solchen und für sich allein schlechterdings nicht zu begreifen. Möglich ist es nur sofern die (natürliche) Entwickelung des menschlichen Individuums zu seiner organischen Reife unter der Potenz einer fremden bereits natürlich reifen, und zwar normal gereiften menschlichen Persönlichkeit vonstatten geht, d. h. in vollständiger Dependenz von einer solchen, so daß es in seiner Entwickelung durchweg von ihr bestimmt wird. Mit Einem Worte: nur vermöge der Erziehung — der normalen nämlich — kann das natürliche menschliche Einzelwesen zu seiner normalen organischen Reife (zu seiner normalen Reife als natürliches) gelangen. Die Möglichkeit der (wirksamen) Erziehung ist jedoch selbst wieder

*) Vgl. die Bemerkungen Fichte's über eine ganz ähnliche Antinomie, die sich, wiewohl von ganz andren Prämissen aus, auch ihm stellt, jedoch ohne die Denkbarkeit ihrer Auflösung: Sittenlehre, S. 255 f. 259 f.

natürlich bedingt. Die Unterordnung der noch natürlich unreifen Persönlichkeit unter die natürlich reife kann nämlich nicht vermöge einer bloßen persönlichen Selbstbestimmung jener zustande kommen, weil ja in ihr diese Macht der Selbstbestimmung eben noch gar nicht vollständig vorhanden ist; sondern zustande kommen kann sie nur sofern sie zugleich durch eine Naturnothwendigkeit causirt, also sofern sie schon natürlich angelegt ist, und zwar als nicht bloß physische, sondern zugleich persönliche Abhängigkeit des noch natürlich unreifen Individuums von dem natürlich reifen. Dieß ist sie aber auch in der That, von den Protoplasten abgesehen, in allen menschlichen Einzelwesen, nämlich vermöge ihrer Entstehung durch die Vermittlung andrer schon vorhandener menschlicher Einzelwesen (s. oben §. 124.). Infolge dieser Vermittelung ist kraft der natürlichen kindlichen Pietät*), in der ein natürlicher Zug der Liebe und ein natürlicher Zug des Gehorsams sich durchdringen, die natürlich unreife Persönlichkeit des Kindes zu der natürlich reifen Persönlichkeit der Eltern auf naturnothwendige Weise in das Verhältniß williger Dependenz gesetzt. Einzig auf dieser kindlichen Pietät, die eben deshalb die natürliche Grundtugend ist, beruht die Möglichkeit aller Erziehung, und darum ist diese auch nur in der Familie und auf der Grundlage des Familienverhältnisses gegeben.

Anm. 1. Die kindliche Unschuld (natürlich immer nur eine relative) wird auch in der Wirklichkeit, ganz wie es sich im §. stellt, nicht anders gefunden als zusammen mit der kindlichen Pietät und besonders mit dem kindlichen Gehorsam.

Anm. 2. Die Unmündigkeit des Kindes liegt schon unmittelbar in seinem Begriff (infans).

Anm. 3. Ohne die Erziehung läßt der noch natürlich unreife Mensch sich, d. h. seine materielle Natur gehen,

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 266 f. Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 222—227.

und sinkt eben damit zum Thiere hinab. — Zur Erziehung gehört wesentlich auch die Richtigstellung der Individualität durch die Bildung (s. oben §. 132.). Deshalb ist denn auch laut aller Erfahrung Erziehung nicht möglich ohne einen ihr zur Seite stehenden wirklichen Gemeingeist. — „Erzogen werden kann allein der Mensch, gezogen und dressirt nur wird das Thier." (Daub, Prolegom. zur theol. Moral, S. 360.)

§. 192. Wenn sich nun so in dem menschlichen Einzelwesen durch den Naturproceß seiner Entwickelung zur natürlichen Reife das vonvornherein verkehrte Verhältniß seiner Persönlichkeit zu seiner eignen materiellen Natur richtigstellt, nämlich unter der im vorigen §. angegebenen Bedingung: so ist eben damit unmittelbar zugleich auch das Verhältniß desselben zu der ihm äußeren materiellen Natur und zu seiner gesammten Aussenwelt überhaupt in der zu fordernden Weise (s. oben §. 172 ff. 186) umgestellt, und seine Selbständigkeit, d. h. zunächst die reale Möglichkeit derselben, erreicht. Indem der Mensch seiner eignen materiellen Natur mächtig geworden, ist er damit unmittelbar zugleich auch der äußeren materiellen Natur und seiner Aussenwelt überhaupt gegenüber sein eigner Herr und der Selbständigkeit fähig. In demselben Maaße, in welchem unter seiner Entwickelung zur natürlichen oder organischen Reife sein eigner materieller Naturorganismus immer vollständiger Organ seiner Persönlichkeit wird, und also auch Werkzeug für diese zu einer wirksamen Function auf die äußere materielle Natur, nimmt auch seine Abhängigkeit von dieser letzteren stätig ab, und mit dem Abschluß seiner Entwickelung zur organischen Reife tritt in seinem Verhältniß zu ihr zwischen seiner Macht über sie und der ihrigen über ihn das Gleichgewicht ein. Von diesem Punkt an aber kann und soll sein Verhältniß zu der ihm äußeren materiellen Natur und zu seiner Aussenwelt überhaupt in stätiger Weise allmälig in das grade Gegentheil seines anfänglichen Standes umschlagen. Er kann und soll vonhieraus in stätigem Fortschritt nach und nach seine gesammte Aussenwelt sich schlechthin unterthänig machen. Denn vonnunan besitzt seine Persönlichkeit an seinem materiellen Na-

turorganismus ein wirklich geeignetes Werkzeug, um ſich allmälig ſeine geſammte äußere materielle Natur zuzueignen.

Anm. Von dem Zeitpunkt der natürlichen oder organiſchen Reife an kann der Menſch ſich ſelbſt erhalten, und braucht er ſich nicht mehr von der äußeren materiellen Natur erhalten zu laſſen.

Dritter Abschnitt.

Die sittliche Function, das Handeln.

§. 193. Die sittliche Function des Menschen ist die Wirksamkeit seiner Persönlichkeit auf die irdische materielle Natur — beides, seine eigne und die für ihn äußere — um sie zu bestimmen und dadurch sich (nämlich der menschlichen Persönlichkeit) zuzueignen. Diese Wirksamkeit seiner Persönlichkeit ist schlechterdings durch die in ihm mit derselben unmittelbar geeinigte materielle Natur vermittelt und sonach auch bedingt, also durch seinen eignen materiellen Naturorganismus, welcher bei derselben das schlechthin unentbehrliche Werkzeug (Organ) der Persönlichkeit ist. Aus diesem Grunde ist der sie von allen andern Functionen characteristisch unterscheidende Name der sittlichen Function das Handeln. Der Begriff des Handelns ist der der wesentlich durch ihren materiellen Naturorganismus vermittelten Function der (menschlichen) Persönlichkeit auf die materielle Natur.

Anm. 1. Handeln a potiori von Hand, dem vor allen andern bei der sittlichen Function dienenden Gliede des materiellen menschlichen Naturorganismus. Von allen Gattungen der irdischen animalischen Geschöpfe eignen allein dem Menschen Hände. Der weite Umfang, in dem wir hier den Begriff des Handelns nehmen, ist keine willkürliche Neuerung. „Eine Handlung in der weitesten Bedeutung", schreibt Reinhard, „ist jede Anwendung unsrer Kraft, sie bestehe worin sie wolle." (Syst. d. chr. Moral, II, S. 490. 4. A.)

Anm. 2. Handeln ist dem aufgestellten Begriff gemäß nur die Sache des sinnlichen (materiellen) Personwesens. Gott handelt nicht, so wenig als er eine Hand hat und

ihm Sittlichkeit zukommt, ungeachtet er allmächtig wirkt, und unendliche Thaten thut. Vgl. Marheineke, Entw. d. prakt. Theol., S. 62 f. Ebenso gibt es auch für das vollendet vergeistigte Geschöpf, auch für den Menschen in seiner (sittlichen) Vollendung kein Handeln mehr, wohl aber ein Wirken.

Anm. 3. „Sittliches Handeln" ist eine leere Tautologie. Es gibt kein andres Handeln als das sittliche. Denn wie jede sittliche Function wesentlich ein Handeln ist (s. den folg. §.), so ist auch das Handeln wesentlich die sittliche Function, und alles Handeln ein sittliches. Wir sind also weit entfernt von der Meinung, „daß der Begriff des Handelns im Allgemeinen einen zu weiten Umfang habe, als daß er sollte ganz in der Ethik gebraucht werden können", und daß „was in dieser unter dem Handeln zu verstehen ist," nur „eine besondre Art davon" sei. (Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 103.) Uns ist auch „das Spielen" und „das Versuchen" ein Handeln.

§. 194. In jedem wirklich persönlichen Moment des noch materiellen (sinnlichen) menschlichen Lebens, also in jedem wachen (denn s. oben §. 178, Anm. 2) Momente desselben ist, in irgend einem Maaße, ein Handeln gesetzt. Denn jede Function der menschlichen Persönlichkeit ist wesentlich ein Handeln. Einmal ist nämlich jede unmittelbar auf die materielle Natur gerichtet, um sie der menschlichen Persönlichkeit, es sei nun die des bestimmten handelnden Individuums oder die menschliche Persönlichkeit an sich, zuzueignen. Selbst die geistigsten Functionen des Menschen haben zu ihrem unmittelbaren Object die materielle Natur, zum Behuf ihrer Zueignung an die menschliche Persönlichkeit, — wenn nicht die äußere materielle Natur so doch die der Persönlichkeit unmittelbar geeinigte, den somatisch-psychischen materiellen Naturorganismus, sofern er nämlich der Persönlichkeit entweder überhaupt noch gar nicht oder doch nicht richtig (und dann freilich auch immer nur erst relativ) zugeeignet ist, und also noch in veränderter Weise ihr zugeeignet werden muß. Auch die Einwirkung der Persönlichkeit auf die Persönlichkeit, die des Einwirkenden selbst ebensowohl als die Andrer, ist immer eine Einwirkung

unmittelbar auf die materielle Natur; denn sie ist immer vermittelt durch eine Einwirkung auf die mit derjenigen menschlichen Persönlichkeit, auf welche das Wirken gerichtet ist, unmittelbar geeinigte materielle Natur. (S. oben §. 174.) Und ebenso ist für's andre jede Function der Persönlichkeit des Menschen durch seinen materiellen Naturorganismus — als das unentbehrliche Werkzeug seiner Persönlichkeit, so lange sie noch nicht eine vollendet geistige ist, — vermittelt, die geistigste wie die sinnlichste.

Anm. 1. Es ist ein vorzugsweise fichteſcher Satz, daß wir nichts thun können ohne ein Object unsrer Thätigkeit in der Sinnenwelt zu haben.

Anm. 2. Auch unser Wollen und unser Denken sind ein Handeln, d. h. sie sind wesentlich durch unsern materiellen (somatisch-psychischen) Naturorganismus vermittelt, wie denn auch beide mit „physischer" Anstrengung und Erschöpfung verbunden sind. Was das Wollen angeht vgl. Schleiermacher, Krit. der bisher. Sittenl., S. 74, und Dialektik, S. 387, — das Denken anlangend Daub, Vorles. ü. die Prolegom. zur Dogmat., S. 95. 97 („Selbst der Denkakt ist bedingt durch die physische Lebenskraft.") Das „Handeln" in der „Vorstellung" hat vornehmlich Fichte zuerst nach Würden hervorgehoben.

§. 195. Bei dem Handeln ist näher das Bestimmende die Persönlichkeit mit demjenigen, was sie vermöge der sittlichen Entwicklung schon von geistigem Naturorganismus (von geistigem Eigenthum, s. unten §. 218.) besitzt, — das Bestimmtwerdende (das Object des Bestimmens) aber die Natur sofern sie noch materielle ist, auch die materiellen Elemente miteinbegriffen, mit denen in dem durch den sittlichen Vergeistigungsproceß bereits geistartig gewordenen inneren, d. i. psychischen Naturorganismus die schon wirklich geistigen Elemente noch versetzt sind.

§. 196.*) Da das Handeln wesentlich die Function der Persönlichkeit, diese aber wesentlich Einheit des Selbstbewußtseins

*) Mit diesem §. kann man Reinhard's Syst. der chr. Moral, II, S. 493—502 vergleichen.

oder des Verstandes und der Selbstthätigkeit oder des Willens ist: so wird zur Vollständigkeit und Vollendung des Handelns erfordert, daß in ihm diese beiden, Selbstbewußtsein oder Verstand und Selbstthätigkeit oder Wille wirklich gesetzt sind, und zwar vollständig nach ihren wesentlichen Momenten, das Selbstbewußtsein als Urtheil und Begriff und die Selbstthätigkeit als Entschluß und That. Diese letzteren müssen eben so sehr einerseits alle ausdrücklich als Momente auseinandertreten als andrerseits alle bestimmt in einander sein. Darauf, daß in dem Handeln bestimmt das Selbstbewußtsein oder der Verstand mitgesetzt ist, beruht seine Absichtlichkeit, — darauf, daß in ihm bestimmt die Selbstthätigkeit oder der Wille mitgesetzt ist, beruht seine Freiwilligkeit. Nur in dem Maaße, in welchem diese beiden ihm zukommen, findet bei ihm wirklich Selbstbestimmung und mithin auch Zurechnung statt. Was sodann das Auseinandertreten der besondren Momente betrifft, so muß in dem Handeln das Selbstbewußtsein oder der Verstand ausdrücklich als beides gesetzt sein, als Urtheil und als Begriff, und die Selbstthätigkeit oder der Wille ausdrücklich als beides, als Entschluß und als That. Aber diese vier besondren Momente müssen in ihm auch wieder ebenso bestimmt je zwei, wie sie nämlich einander auf beiden Seiten entsprechen, in einander gesetzt sein. Urtheil und Begriff müssen als durch die Selbstthätigkeit oder den Willen bestimmt oder erfüllt gesetzt sein, d. h. als Urtheil und Begriff eines Selbstthätigen oder Wollenden, also als Urtheil und Begriff von etwas Gewolltem, — und näher das Urtheil als durch den Entschluß und der Begriff als durch die That bestimmt oder erfüllt. So als den Entschluß in sich gesetzt habend ist das Urtheil die Absicht, und als in sich die That gesetzt habend ist der Begriff der Zweck.*) Auf der andern Seite müssen Entschluß und That als durch das Selbstbewußtsein oder den Verstand bestimmt oder erfüllt gesetzt sein, d. h. als Entschluß und That eines Selbstbewußten oder

*) Hiermit stimmt es vollkommen überein, wenn Daub den Zweck als den als Ursache wirksamen Begriff definirt. S. System der chr. Dogmat., II, S. 80. 231 ff. Vgl. dazu Kant, Krit. d. Urtheilskraft, S. 62 f. 71. (B. 7.)

Denkenden, also als Entschluß und That zu und von etwas Gedachtem, — und näher der Entschluß als durch das Urtheil und die That als durch den Begriff bestimmt oder erfüllt. So als das Urtheil in sich gesetzt habend ist der Entschluß der Vorsatz*) und als in sich den Begriff gesetzt habend ist die That die Ausführung. Wie die Absicht erst dann eine sittlich vollkommene ist, wenn in ihr der Zweck mitgesetzt ist, so ist auch der Vorsatz erst dann ein sittlich vollkommener, wenn mit ihm zugleich die Ausführung gesetzt ist. Zur Vollkommenheit des Handelns wird nun weiter erfordert, daß in jedem Act diese vier sittlichen Momente: Absicht, Zweck, Vorsatz und Ausführung, vollständig zusammen und in einander gesetzt sind. Daß die Absicht nicht ohne den Zweck gesetzt ist, constituirt die Verständigkeit des Handelns (Gegensatz: Unverständigkeit), — daß der Zweck nicht ohne die Absicht gesetzt ist, seine Klarheit (oder Nüchternheit) (Gegensatz: Unklarheit), — daß die Absicht nicht ohne den Vorsatz gesetzt ist, seine Entschlossenheit (Gegensatz: Unschlüssigkeit), — daß der Vorsatz nicht ohne die Absicht gesetzt ist, seine Ueberlegtheit (Gegensatz: Unüberlegtheit), — daß der Vorsatz nicht ohne die Ausführung gesetzt ist, seine Kräftigkeit (Gegensatz: Schwäche), — daß die Ausführung nicht ohne den Vorsatz gesetzt ist, seine Bedachtsamkeit (Gegensatz: Flüchtigkeit oder Uebereiltheit), — daß der Zweck nicht ohne die Ausführung gesetzt ist, seine Rüstigkeit (Gegensatz: Lahmheit), — daß die Ausführung nicht ohne den Zweck gesetzt ist, seine Besonnenheit (Gegensatz: Unbesonnenheit), — daß der Zweck nicht ohne den Vorsatz gesetzt ist, seine Sicherheit (oder Zuversichtlichkeit) (Gegensatz: Unsicherheit oder auch Feigheit), — daß der Vorsatz nicht ohne den Zweck gesetzt ist, seine Umsicht (Gegensatz: Gedankenlosigkeit), — daß die Absicht nicht ohne die Ausführung gesetzt ist, seine Eifrigkeit (Gegensatz: Lässigkeit oder Nachlässigkeit), — endlich daß die Ausführung nicht ohne die Absicht gesetzt ist, seine Vorsichtigkeit (Gegensatz: Unvorsichtigkeit).

---

*) Vgl. Michelet, Philos. Moral, S. 42. Eine sehr auffallende Fassung des Begriffs des Vorsatzes s. bei Drobisch, Empir. Psychol., S. 257.

Anm. 1. In der Zurechnung liegt nichts sonst als das Urtheil, daß eine That eine wirklich durch die Persönlichkeit ihres Urhebers gesetzte, eine wirklich sittlich gesetzte, eine wirkliche Handlung ihres Urhebers sei. Zur Erläuterung ihres Begriffs mag die sehr gründliche Bemerkung Herbart's (Lehrbuch zur Psychologie, 2. Aufl., S. 92,) hier stehn: „Zugerechnet wird eine Handlung" (es sollte heißen: That,) „sofern man sie als Zeichen eines Wollens betrachten darf; mehr oder minder zugerechnet, je mehr oder weniger, je schwächeren oder festeren Willen sie verräth. Soweit ist alles klar und allgemein bekannt. Nun aber verdirbt man alles, indem man den Willen selbst wieder zurechnen möchte; welches nicht besser ist, als ob man das Maaß, das alles andre messen soll, selbst einer Messung unterwerfen wollte. So geschieht es, daß man fürchtet, wenn der Wille frühere Ursachen hätte, aus denen er unvermeidlich" (dieser Fall, die Unvermeidlichkeit, kann aber nie eintreten, vgl. oben §. 75,) „hervorging, so würden diese Ursachen die Schuld tragen, indem nunmehr ihnen sowohl der Wille als die aus ihm entsprungenen Handlungen zuzurechnen wären. Darum will man lieber den Willen einer Selbstbestimmung zurechnen, woraus eine unendliche Reihe entsteht. Allein jene Furcht ist ganz grundlos. Die Zurechnung steht still sobald sie die Handlung auf den Willen zurückgeführt hat; denn dieser wird hiermit sogleich einem practischen Urtheil unterworfen, welches sich vollkommen gleich bleibt, was auch für Ursachen und Anlässe des Willens" (nämlich sobald dieser nur als wirklicher Wille constatirt ist,) „man möchte angeben können. Es kann aber begegnen, daß die Zurechnung noch einmal von Neuem anfängt, wenn sich findet, daß jener Wille einen früheren Willen zur Ursache hatte. Dem Verführten, nachdem er schon vollständig bösartig geworden ist," (darin liegt eben die kurz vorher eingeschobene Clausel,) „werden seine Verbrechen ganz zugerechnet, dieselben aber fallen noch einmal dem Verführer zur Last, und so rückwärts fort, solange sich noch irgendwo ein Wille als Urheber jener Verbrechen nachweisen läßt."

Anm. 2 Bei der Bestimmung der Begriffe von Absicht, Zweck, Vorsatz und Ausführung herrscht allgemein eine große Verwirrung. Hier haben sich dieselben sehr klar und dem genaueren Sprachgebrauch durchaus angemessen ergeben. Die Absicht ist ein Urtheil, in dem ein Entschluß gesetzt ist, d. h. dessen Inhalt ein Entschluß ist; — der Zweck ist ein Begriff, in dem eine That gesetzt ist, d. h. dessen Inhalt eine That ist, oder deutlicher ein Begriff von etwas, was als ein zu thuendes gedacht wird; — der Vorsatz ist ein Entschluß, in dem ein Urtheil gesetzt ist, d. h. der durch ein Urtheil bestimmt (motivirt) wird; — die Ausführung ist eine That, in der ein Begriff gesetzt ist, d. i. die durch einen Begriff bestimmt (geleitet) wird. Ganz besonders vielfach werden die beiden Begriffe der Absicht und des Vorsatzes mit einander verwirrt. Will man sie scharf aus einander halten, so liegt vor allem zutage, daß dem Grundbegriff nach die Absicht in einem Urtheilen besteht, der Vorsatz in einem Sich entschließen. Näher ist aber die Absicht ein Urtheil, bei welchem der Entschluß bestimmt dabei ist, ein Urtheil, dessen Inhalt bestimmt zum Gegenstande eines Entschlusses gemacht ist, so daß man also, indem man eine Wirkung hervorbringt, dieselbe als eine ausdrücklich vorausgewußte und vorausgewollte hervorbringt, — und der Vorsatz ein Entschluß, bei welchem das klare Urtheil über denselben bestimmt dabei ist, bei welchem man bestimmt darum weiß, ihn gefaßt zu haben, das zu wollen, was sein Inhalt ist, so daß man also, indem man eine Wirkung hervorbringt, dieselbe wirklich selbstthätig hervorbringt.

§. 197.*) Sieht man von hieraus zurück auf die Selbstbestimmung bei dem Handeln, so zeigt es sich, wie sie einerseits durch eine bestimmte Bestimmtheit des Selbstbewußtseins oder des Verstandes, andrerseits durch eine bestimmte Bestimmtheit der Selbstthätigkeit oder des Willens causirt ist. Jene ist der Beweggrund, diese die Triebfeder. In jedem Handeln sollen beide ausdrücklich gesetzt sein, und je vollständiger beide in einander sind, desto vollkommener ist dasselbe, von den übrigen Vor-

*) Man vergleiche hiermit Reinhard, Syst. d. chr. Moral, IV, S. 318—324, und Lüdemann, Die sittlichen Motive des Christenthums (Kiel 1841), S. 12 f.

aussetzungen abgesehen. Da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit vom Beginn der sittlichen Entwickelung an nie schlechthin außer einander sind (§. 163.), so sind auch Beweggrund und Triebfeder immer in irgend einem Maaße in einander in jedem Handeln. Je mehr beide ausdrücklich gesetzt sind, desto vollständiger sind sie auch in einander. Der Beweggrund und die Triebfeder in ihrer Einheit bilden zusammen den Bestimmungsgrund (das Motiv) des Handelns. Der Beweggrund ist entweder überwiegend individuell bestimmtes Selbstbewußtsein (oder Verstand), d. h. Empfindung und beziehungsweise Gefühl, oder überwiegend universell bestimmtes Selbstbewußtsein (oder Verstand), d. h. Verstandesreflexion, — und die Triebfeder ist entweder überwiegend individuell bestimmte Selbstthätigkeit (oder Wille), d. h. Trieb und beziehungsweise Begehrung, oder überwiegend universell bestimmte Selbstthätigkeit (oder Wille), d. h. eigentliche Willensbestimmung. Die Vollkommenheit steht in dieser Beziehung darin, daß beide Seiten schlechthin in einander sind, bei dem Beweggrunde Gefühl und Verstandesreflexion und bei der Triebfeder Begehrung und eigentlicher Willensact.

Anm. 1. Eben deshalb weil Beweggrund und Triebfeder in jeder Handlung in irgend einem Maaße in einander sind, hält es im einzelnen Falle oft schwer, beide von einander zu unterscheiden.

Anm. 2. Die bloße Empfindung kann nie mit der Verstandesreflexion in Einem sein, und der bloße Trieb nie mit der eigentlichen Willensbestimmung. Denn eben dadurch, daß die Verstandesreflexion (das universelle Selbstbewußtsein) in ihr ist, sie bestimmend, wird die Empfindung wesentlich zum Gefühl, und eben dadurch, daß die eigentliche Willensbestimmung (die universelle Selbstthätigkeit) in ihm ist, ihn bestimmend, wird der Trieb wesentlich zur Begehrung (§. 150).

§. 198. Da in jedem Handeln wesentlich beide, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit zusammen sind, so kann es gar keine auf die materielle Natur (behufs ihrer Zueignung an die Persönlichkeit) gerichtete Function der Selbstthätigkeit für sich allein (welche eine bloße That, ohne zu ihr gehörigen Entschluß, sein würde,) geben; sondern in jedem wirklichen Handeln ist wesentlich auch das Selbstbewußtsein des Handelnden mit wirksam, und die eigenthümliche Bestimmtheit, unter welcher es darin gesetzt ist,

gehört wesentlich mit zum Gehalt desselben. Da nun das Bewußtsein wesentlich ein Inneres nicht nur, sondern auch Nach innenhinein wirkendes (im Gegensatz gegen die nach außenhinaus wirkende Thätigkeit) ist (vgl. unten §. 199.), so ist ein bloß äußeres Handeln durch den Begriff des Handelns selbst ausdrücklich ausgeschlossen, und jedes Handeln nothwendig ein wenigstens zugleich inneres. Dagegen kann das Handeln allerdings ein bloß inneres sein, sofern nämlich in ihm die Function der Persönlichkeit, namentlich auch als Function der Selbstthätigkeit, nicht über die eigne materielle Natur des handelnden Individuums hinausgeht. Wo sie jedoch über diese hinaus auch bis in die äußere materielle Natur hineinreicht, wo es mithin bis zu einem auch äußeren Handeln kommt, da bilden erst beide Seiten dieser persönlichen Function, die innere und die äußere, zusammen die wirkliche Handlung. Vgl. auch unten §. 204.

§. 199. Das Handeln oder die Function der menschlichen Persönlichkeit auf die materielle Natur — die ihr unmittelbar geeinigte sowohl als die für sie äußere —, durch welche sie dieselbe sich zueignet, ist, da die Persönlichkeit wesentlich Selbstbewußtsein (Verstand) und Selbstthätigkeit (Wille) ist, und nur als Einheit dieser beiden ihr concretes Sein hat, nur unter der doppelten Form eines Handelns einmal des Selbstbewußtseins oder des Verstandes und das andremal der Selbstthätigkeit oder des Willens gegeben. Das Selbstbewußtsein (der Verstand) einerseits eignet sich die materielle Natur zu, indem es sie in sich aufnimmt, sie in sich hineinzieht, sie sich einbildet, oder genauer: sie in sich hinein abbildet (ihr Bild in sich hineinsetzt), was mittelst eines In sie eingehens (In sie „eindringens") geschieht. Sein Handeln auf die materielle Natur ist erkennendes Handeln, Erkennen. Die Selbstthätigkeit (der Wille) andrerseits eignet sich die materielle Natur zu, indem sie sich dieselbe als Organ anbildet. Ihr Handeln auf die materielle Natur ist ein Sie formen, gestalten, also bildendes Handeln, Bilden. Beide, Erkennen und Bilden, laufen einander gegensätzlich parallel. Das Erkennen ist ein Aufnehmen des Daseins in das Bewußtsein, das Bilden ein Hinaussetzen des Bewußtseins in das Dasein; das Erkennen ist ein Denken (Wahrnehmen) des Gesetzten (des Daseins), das Bilden ein Setzen des Gedachten (des Gedankens); jenes ist ein

Das Objective in die Subjectivität zurücknehmen, dieses ein Die Subjectivität in die Objectivität hinaussetzen. Alles Erkennen ist Erinnerung eines Aeußern, alles Bilden Veräußerung eines Innern. Die erkennende Function characterisirt sich durch die Richtung nach innen, die bildende Function durch die Richtung nach außen. Beide bringen eine Veränderung hervor, das Bilden an dem materiellen Naturobject, auf das es sich richtet, — das Erkennen an dem Selbstbewußtsein, das sich auf dasselbe richtet, und somit überhaupt an der Persönlichkeit des Handelnden. Das bildende Handeln ist demzufolge wesentlich ein wirksames (sofern es an seinem Objecte eine Veränderung hervorbringt,), und setzt ein äußeres Product ab, während das erkennende sein Object unverändert läßt, und nur das erkennende Subject selbst anders bestimmt. Das Product des Bildens ist also ein objectives, der Persönlichkeit des Handelnden äußeres, — das des Erkennens ein subjektives, der Persönlichkeit des Handelnden (näher seinem Selbstbewußtsein) inneres. Beide, Erkennen und Bilden, sind bedingt einerseits durch die ursprüngliche spezifische Correspondenz zwischen der Persönlichkeit und der materiellen Natur, welche von ihrem persönlichen Schöpfer her ein ideelles Schema an sich selbst hat, wodurch sie für die Function der Persönlichkeit auf sie empfänglich ist, — andrerseits durch die im Menschen mit der Persönlichkeit unmittelbar geeinigte materielle Natur und die eigenthümlichen Grundbestimmtheiten dieser in ihrer unmittelbaren Einigung mit jener: das Erkennen seiner Möglichkeit nach durch den Sinn, seiner Wirklichkeit nach durch die Empfindung als seine Veranlassung, — das Bilden seiner Möglichkeit nach durch die Kraft, seiner Wirklichkeit nach durch den Trieb als seine Veranlassung. Da das Erkennen eine Function des Selbstbewußtseins oder des Verstandes ist und das Bilden eine Function der Selbstthätigkeit oder des Willens, so sind die wesentlichen Momente der letzteren zugleich die der ersteren. Das Erkennen vollzieht sich wesentlich mittelst des Urtheilens und des Begreifens, das Bilden mittelst der Entschließung und des Thuns.

Anm. 1. Was wir hier das Bilden nennen (mit Schleiermacher, dessen eigentlicher Terminus dafür aber das „Organisiren" ist,) ist dasselbe, was Fichte (Sittenlehre, S. II,) das Wirken nennt, im Gegensatz gegen das Er-

kennen. Allerdings ist alles bildende Handeln wesentlich ein Wirken; aber diese Benennung ist doch nicht bezeichnend genug für dasselbe, weil sie die concrete Weise der wirksamen Function der Persönlichkeit auf die materielle Natur, um die es sich hier handelt, nicht mit ausdrückt. Das Erkennen ist was bei Schleiermacher das „Symbolisiren" heißt.

Anm. 2. Sofern das Verhältniß der Persönlichkeit zur äußeren materiellen Natur in Betracht kommt, wird der Mensch zu einem erkennenden Handeln in Beziehung auf sie gradezu genöthigt durch die Empfindung, in welcher sie sich seinem Selbstbewußtsein, es sollicitirend, aufdrängt, — zu einem bildenden Handeln eben auch in Beziehung auf sie durch den Trieb, bevorab als Selbsterhaltungstrieb, durch den sie selbst (mittelst der Empfindung) ihn zu sich hinzieht, und seine Selbstthätigkeit dazu sollicitirt, sie sich zuzueignen.

Anm. 3. Für den Menschen gibt es, wegen der in ihm wesentlichen Relation der Persönlichkeit zur materiellen Natur, nicht, wie für Gott in der Sphäre seines immanenten Seins, ein reines und somit absolutes Denken und Setzen, sondern nur ein Nachdenken (d. i. eben das Erkennen) und ein Umsetzen (d. i. eben das Bilden) eines bereits gedacht und gesetzt seienden. Innerhalb der Sphäre seines emanenten Seins verhält es sich auch mit Gott ebenso, abgesehn nämlich von dem primitiven Act der Schöpfung, dem Schaffen der reinen Materie.

§. 200. Bei der wesentlichen Zusammengehörigkeit der sittlichen Bestimmtheit und der religiösen (§. 107 ff.) fallen Erkennen und Bilden wesentlich auch unter die religiöse Bestimmtheit, und es gibt auch ein religiöses Erkennen, ein Erkenn mit dem Gottesbewußtsein, und ein religiöses Bilden, ein Bilden mit der Gottesthätigkeit. Bei der normalen Entwickelung coincidiren nothwendig einmal das sittliche Erkennen und das religiöse und fürsandre das sittliche Bilden und das religiöse schlechthin. (S. oben §. 118.)

§. 201. Jedes Handeln ist entweder ein Erkennen oder ein Bilden. Denn die Persönlichkeit fungirt nie anders als entweder als Selbstbewußtsein oder als Selbstthätigkeit, und innerhalb des Verlaufs der sittlichen Entwickelung ist jeder bestimmte sittliche Moment ein Moment entweder ausdrücklich des Selbstbewußtseins oder ausdrücklich der Selbstthätigkeit (s. oben §. 163,); jede Function des Selbstbewußtseins aber ist auf die materielle Natur gerichtet, und so ein Erkennen (wenigstens des eignen materiellen Naturorganismus des Selbstbewußten, im unmittelbaren sinnlichen Lebensgefühl,), und ebenso ist jede Function der Selbstthätigkeit auf die materielle Natur gerichtet, und also ein Bilden (wenigstens der eignen materiellen Naturorgane des Selbstthätigen, der somatischen oder der psychischen).

§. 202. Erkennen und Bilden sind immer irgendwie in einander, weil Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit immer irgendwie in einander sind (s. oben §. 163.), so daß jedes Erkennen zugleich ein Bilden einschließt und umgekehrt. Das Erkennen ist zugleich ein Bilden, nämlich der eignen materiellen Natur des erkennenden Subjects zum Organ des Selbstbewußtseins (des Verstandes), d. i. zum Sinne, und durch dieses als sein ihm einwohnendes Moment bedingt; und ebenso ist das Bilden zugleich ein Erkennen, nämlich der einzubildenden Idee und des (zu bildenden) Stoffs, welchem sie einzubilden ist, und durch dieses als sein ihm einwohnendes Moment bedingt. In jedem Erkennen ist zugleich eine Function des Willens und in jedem Bilden zugleich eine Function des Verstandes. Jedes Erkennen ist zugleich ein Wollen und durch ein Wollen, und zwar näher ein Sich entschließen (ein selbstthätiges Kraft der Aufmerksamkeit sich auf das zu erkennende Object richten des Selbstbewußtseins) und ein Thun (ein Das Object im Bilde in das Selbstbewußtsein hineinsetzen) vermittelt; und jedes Bilden ist zugleich ein Denken und durch ein Denken, und zwar näher ein Urtheilen (über den zu bildenden Stoff in seinem Verhältniß zu der ihm einzubildenden Idee) und ein Begreifen (ein Zusammenschließen des zu bildenden Stoffs mit der ihm einzubildenden Idee, dem inneren Bilde, im Selbstbewußtsein,) vermittelt. Die Vollkommenheit beider, des Erkennens und des

Bildens, besteht darin, daß in ihnen Selbstbewußtsein oder Verstand und Selbstthätigkeit oder Wille schlechthin in einander sind. Dann sind sie schlechthin vernünftig und frei. Dieß ist aber erst am Schluß der sittlichen Entwickelung erreichbar. Das Erkennen ist also um so vollkommener, je gebildeter (und auch je bildender) es ist, und das Bilden ist um so vollkommner, je intelligenter es ist. Indem so in jedem Erkennen ein Bilden mitgesetzt ist und in jedem Bilden ein Erkennen, unterscheiden sich beide nur durch die entgegengesetzte Verknüpfung derselben Momente. Bei dem Erkennen ist das äußere objective Gebilde das Gegebene, wovon der Proceß ausgeht, und die Erkenntniß, das innere subjective Bild das Product; bei dem Bilden hingegen ist das innere subjective Bild (die Idee) das Gegebene, wovon der Proceß ausgeht, und das äußere objective Gebilde das Product. Beide sind mithin der nämliche Proceß, nur verhält sich jedes von beiden zu dem andern wie der umgekehrte Verlauf desselben; denn bei dem Erkennen geht das Handeln von aussenher nach innen hinein, bei dem Bilden aber von innen heraus nach aussen hin.

Anm. Daß das Erkennen wesentlich ein Bilden der materiellen Natur des erkennenden Subjects zum Organ seines Selbstbewußtseins ist, das ist uns eine auch erfahrungsmäßig gewisse Sache. Selbst der Sprachgebrauch legt Zeugniß davon ab, in Redeweisen wie „sich den Kopf zerbrechen" und dergl. Die Anstrengung „des Kopfes" beim Denken ist keine bloß bildliche Rede.

§. 203. Da mit dem (normalen) Fortschritt des sittlichen Processes das Ineinandersein von Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit sich immer vollständiger vollzieht (§. 162 f.): so sind je mehr die sittliche Entwickelung sich ihrer Vollendung annähert, desto vollständiger auch Erkennen und Bilden in einander, bis sie es endlich, in der Vollendung, schlechthin sind. Dieß gilt gleichmäßig von dem einzelnen menschlichen Individuum und von der Menschheit als Ganzem.

§. 204. Weil Erkennen und Bilden allezeit, in welchem Maaße auch immer, in einander sind in dem sittlichen Proceß, so muß in diesem jedes Erkannte auch ein Gebildetes werden

und jedes Gebildete auch ein Erkanntes, — mit andern Worten jedes Innere auch ein Aeußeres und jedes Aeußere auch ein Inneres. Je weiter die sittliche Entwickelung vorschreitet, desto unmittelbarer veräußerlicht sich jedes innerliche sittliche Bild und verinnerlicht sich jedes äußere sittliche Gebilde. Deshalb beurtheilen wir auch eben danach die Wahrheit und die Lebendigkeit der Sittlichkeit des menschlichen Individuums, je nachdem bei ihm sein inneres Sittliches mehr oder minder leicht und sicher auch zum äußeren sittlichen Werk wird, und umgekehrt jedes äußere sittliche Werk mehr oder minder leicht und sicher auch zu einem inneren Sittlichen, zur sittlichen Idee und Gesinnung. Auch in Ansehung der Frömmigkeit gilt das gleiche.

§. 205. Keiner von beiden Functionen, der erkennenden und der bildenden, kommt vor der andern eine Priorität zu. Das Bilden ist freilich seiner Möglichkeit nach durch das Erkennen bedingt, ebenso aber auch das Erkennen seiner Wirklichkeit nach durch das Bilden, — so daß also jedes von beiden nur zugleich mit dem andern gegeben ist, und keins von beiden für sich die Priorität in Anspruch nehmen kann.

Anm. Es scheint zwar, als höbe das Handeln ursprünglich von einem Bilden, nämlich der Organe des sinnlichen (materiellen) Leibes, an, und als entwickelte sich erst an ihm das Erkennen. Allein das Bilden ist ja seiner Natur nach durch ein Erkennen bedingt, nämlich durch ein inneres subjectives Bild, welches es mithin bereits voraussetzt. Und namentlich wie es ursprünglich ein Bilden der sinnlich-leiblichen Organe ist, kann es nur von einer, wenn auch noch so dunklen, Function des Selbstbewußtseins ausgehn, wie dieß denn auch deutlich in dem Umstande heraustritt, daß dieß frühste Bilden vorzugsweise ein Bilden der Sprachorgane, also der Organe für die Darstellung des Selbstbewußtseins, ist. Wenn sich indeß so dennoch eine Priorität zu ergeben scheint, nur auf der entgegengesetzten Seite, eine Priorität des Erkennens vor dem Bilden: so besteht diese doch lediglich in abstracto, indem in concreto jedes wirkliche Erkennen erst durch den Versuch zu bilden vermittelt wird.

§. 206. Die Aufgabe des erkennenden Handelns ist, daß durch dasselbe einerseits die ganze materielle Natur — beides die eigne der menschlichen Einzelwesen und mittelst dieser auch die äußere, — schlechthin Inhalt des persönlichen Selbstbewußtseins werde, und andrerseits jedes Moment dieses in der materiellen Natur sein Object und mithin auch seine Sollicitation finde, so daß die materielle Natur sich ganz für das Selbstbewußtsein aufschließt, und dieses wieder an der materiellen Natur sich ganz für sich selbst erschließt, eben damit aber auch zusammenschließt (abschließt). Beides sind Correlata. Ist in der materiellen Natur etwas noch nicht, oder wenigstens noch nicht schlechthin, für das persönliche Bewußtsein aufgegangen als Object, so ist auch in dem menschlichen Selbstbewußtsein (Verstande) noch etwas, was noch nicht aus der bloßen Potenz in die Actualität herausgetreten ist, und umgekehrt.

§. 207. Die Aufgabe des bildenden Handelns ist, daß durch dasselbe einerseits die ganze materielle Natur — beides, die eigne der menschlichen Einzelwesen und mittelst dieser auch die äußere, — schlechthin Organ der persönlichen Selbstthätigkeit werde, und andrerseits jedes Moment dieser in der materiellen Natur sein Organ finde, mittelst dessen es schlechthin wirksam sein kann. Beides sind Correlata. Ist in der materiellen Natur noch etwas nicht, oder doch wenigstens nicht schlechthin, Organ für die persönliche Selbstthätigkeit, so ist auch in dieser (dem menschlichen Willen) noch etwas, das in der materiellen Natur kein Organ hat, und umgekehrt.

§. 208. Da Erkennen und Bilden sich gegenseitig bedingen, und in demselben Maaße, in welchem sie sich vollenden, auch in einander sind: so bedingen sich auch die Lösungen der Aufgaben des erkennenden und des bildenden Handelns, die Erkenntniß der materiellen Natur und die Bildung (Gestaltung) derselben gegenseitig, und können sie nur gleichmäßig mit einander fortschreiten.

Anm. Vgl. Braniß, Metaphys., S. 98 ff.

§. 209. Beide Functionen der Persönlichkeit, die erkennende (die idealistische) und die bildende (die realistische), in ihrem Zusammenwirken vermitteln eben die in dem sittlichen Proceß mitgesetzte Vergeistigung des Menschen (als Geschlecht und als Individuum). Durch das Erkennen setzt der Mensch die reale materielle Natur als ideell in die Persönlichkeit hinein, und erhebt eben damit diese zur vollständig entfalteten ideellen irdischen

Welt. Diese ideelle Welt aber setzt er durch das Bilden vollständig als real, indem er seine (ideelle) Persönlichkeit aus dem realen Element der gesammten irdischen materiellen Natur als real setzt.

Anm. 1. Grade derselbe Proceß ist auch die schöpferische That Gottes. Gottes Die Materie denken ist zugleich ein Sie bilden (formen). Nur ist bei Gott beides, Denken und Bilden, unmittelbar und schlechthin Eins, während bei dem Menschen die beiden Acte auseinanderfallen.

Anm. 2. Das Erkennen ist eben wesentlich das Das Reale als ideell setzen, das Abstrahiren von der Realität an dem Object, das Dasselbe auf die Idealität reduziren. Die Möglichkeit dieser Operation ist darin begründet, daß das Reale selbst, um welches es sich hier handelt, das Product eines Die Materie als ideell setzens (denkens) ist, und also ein ideelles Schema an sich selbst trägt.

§. 210. So ist denn die eigne Vergeistigung des Menschen, indem sie sich mittelst der erkennenden und der bildenden Function der Persönlichkeit auf die materielle Natur vollzieht, wesentlich unmittelbar zugleich eine Vergeistigung der gesammten irdischen materiellen Natur überhaupt (nicht bloß der menschlichen) am Menschen, — und zwar genau in demselben Umfange, in welchem das erkennende und das bildende Handeln sie für die menschliche Persönlichkeit in Besitz nehmen, d. h. am Ende des sittlichen Processes ihrem vollständigen Umfange nach.

Anm. Eine ihm äußere Natur — in seiner besondren Sphäre nämlich, der irdischen — muß für den Menschen zuletzt ganz aufhören. Denn in der sittlichen Vollendung muß, was jetzt für ihn äußere irdische Natur ist, ihm ganz angeeignet sein als sein eigener Organismus. Grade ebenso gibt es auch für Gott innerhalb des Kreises seines immanenten Seins keine äußere Natur. Als äußere (d. h. nicht der Persönlichkeit schlechthin geeinte,) ist auch in der That eine geistige Natur ein Unding. Denn ein realer Gedanke oder ein ideelles Dasein ist nur in einem denkenden und setzenden, d. h. also nur in einem persönlichen Sein denkbar. Die Lehre von dem Untergange der äußeren irdischen Natur ist so allerdings eine unumstößliche. Vgl. unten §. 467. 601.

§. 211. Es vollenden sich aber auch beide, das Erkennen und das Bilden der materiellen Natur wesentlich erst mit der wirklichen Vergeistigung derselben. Erst wenn in der Natur der ihr einwohnende Gedanke und sein Dasein (seine Erscheinungsform) schlechthin coincidiren, also ihre Idee schlechthin Realität geworden ist, ist sie vollständig erkennbar; und erst wenn an ihr die Materie vollständig aufgehoben, und sie vollständig als Gedanke (Idee) gesetzt ist, kann sie auf vollständige Weise Organ der Persönlichkeit sein, d. h. ist sie vollständig bildbar. Wie die Materie als solche ihrem Begriff zufolge schlechthin unerkennbar und unbildbar ist, so ist auch an der materiellen Natur die Materie selbst (im Unterschiede von der Organisation an ihr) ein schlechthin unerkennbares sowohl als unbildsames.

Anm. 1. Allerdings ist auch schon jetzt in der noch materiellen Natur der Gedanke vorhanden; aber er arbeitet erst in ihr, hat sie noch nicht schlechthin sich assimilirt. Darum scheint er auch erst undeutlich aus ihr hervor.

Anm. 2. Erst an dem menschlichen Naturorganismus in seiner Vergeistigung ist die irdische Natur überhaupt schlechthin erkennbar und bildbar geworden.

Anm. 3. Mit der Aufhebung der äußeren irdischen Natur sind dann für die vollendeten menschlichen Geistwesen auch Raum und Zeit zwar nicht an sich selbst, wohl aber als sie beschränkende Bestimmtheiten aufgehoben.

§. 212. Da die Momente des Selbstbewußtseins und die der Selbstthätigkeit immer — wiewohl im Anfange der sittlichen Entwickelung nur erst in sehr unvollständigem Maaße — gegenseitig in einander übergehn (s. oben §. 163,): so schlägt jedes erkennende Handeln unmittelbar in irgend einem Maaße in ein bildendes um, und ebenso jedes bildende in ein erkennendes. Jedes Erkennen ist so wesentlich unmittelbar begleitet von einem Bilden, in welches es sich reflectirt, und jedes Bilden von einem Erkennen, in welches es sich reflectirt. Das das Erkennen als sein Reflex wesentlich unmittelbar concomitirende Bilden ist ein Nachbilden des Erkannten, also ein Vorbilden, ein Repräsentiren oder ein Objectiviren desselben für das Selbstbewußtsein. Dieß aber ist das Imaginiren (im weitesten Sinne des Worts). Das das Bilden als sein Reflex wesentlich unmittelbar concomi-

tirende Erkennen ist ein Nacherkennen des Gebildeten, also ein Dasselbe dem Selbstbewußtsein einbilden, d. h. ein Sich der Bedeutung des Gebildeten bewußt werden. Dieß aber ist das Werthgeben. Somit ist bei allem Erkennen unmittelbar zugleich, in irgend einem Maaße, ein Imaginiren mitgesetzt, und bei allem Bilden unmittelbar zugleich, in irgend einem Maaße, ein Werthgeben. Da je geförderter die sittliche Entwickelung ist, desto vollständiger Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit und also auch Erkennen und Bilden in einander sind, und mithin auch die Momente beider gegenseitig unmittelbar in einander übergehn: so besteht in dieser Beziehung die sittliche Vollendung darin, daß auf der einen Seite Erkennen und Imaginiren und auf der andern Bilden und Werthgeben sich schlechthin decken.

Anm. Schon oben §. 202. ist davon die Rede gewesen, daß in jedem Erkennen selbst ein Bilden mitgesetzt ist und umgekehrt; hier aber handelt es sich darum, daß jedes Erkennen unmittelbar in ein Bilden übergeht, und umgekehrt, und so jedes Erkennen ein Bilden unmittelbar begleitet, als unmittelbar darauf folgend, sich unmittelbar an dasselbe anschliessend, und umgekehrt.

§. 213. Die diese unmittelbare Concomitanz vermittelnden Potenzen sind (s. oben §. 166.) einerseits das Einbildungsvermögen (Imaginationsvermögen), kraft dessen das Erkennen sich in ein Imaginiren transformirt, und andrerseits das Wahrnehmungsvermögen, kraft dessen das Bilden sich in ein Werthgeben transformirt. Je weiter die normale sittliche Entwickelung vorschreitet, desto vollständiger treten beide Vermögen hervor.

§. 214. Da bis zur sittlichen Vollendung hin jeder einzelne sittliche Moment bestimmt entweder den individuellen oder den universellen Charakter an sich trägt (§. 142.): so ist bis zu jenem Vollendungspunkt auch jeder einzelne Moment des erkennenden Handelns ausdrücklich entweder unter der individuellen oder unter der universellen Bestimmtheit gesetzt, und ebenso jeder einzelne Moment des bildenden Handelns. Hierdurch modifiziren sich die beiden Grundformen des Handelns, das Erkennen und das Bilden, näher, und jede von beiden geht in sich in eine doppelte Form auseinander, je nachdem sie nämlich entweder unter überwiegend individuellem oder unter überwiegend universellem Character auf-

tritt. Es ergeben sich so vier allgemeine Hauptformen des Handelns, welche alle einzelnen Erscheinungen desselben vollständig erschöpfen: das individuelle Erkennen und das universelle und das individuelle Bilden und das universelle.

Anm. Diese vier Hauptformen des Handelns sind die unsterbliche Entdeckung Schleiermachers. Sie werden unverrückbar für die Ethik bleiben, was die Keplerschen Gesetze für die Astronomie sind. Daß man grade diesem Hauptpunkt der schleiermacherschen Sittenlehre bisher so geringe Aufmerksamkeit zugewendet hat, muß wohl daraus erklärt werden, daß die Begriffe dieser vier Formen bei Schleiermacher noch nicht alle zu voller Klarheit durchgebildet sind, was ganz besonders von dem Begriff des „individuellen Organisirens", wie er es nennt, gilt.

§. 215. Die angegebenen vier ethischen Hauptfunctionen sind vermittelt durch die vier Grundbestimmtheiten des natürlichen menschlichen Geschöpfs (§. 144.), welche je zwei theils zwischen das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit sich theilen, theils auf die beiden Seiten der individuellen Differenz und der universellen Identität auseinanderfallen. Denn wie die Empfindung, resp. das Gefühl, und der Sinn, näher der Verstandessinn, dem Selbstbewußtsein angehören, und der Trieb, resp. die Begehrung, und die Kraft, näher die Willenskraft, der Selbstthätigkeit: so liegen (s. §. 154.) die Empfindung, resp. das Gefühl, und der Trieb, resp. die Begehrung, auf der individuellen Seite, und der Sinn, näher der Verstandessinn, und die Kraft, näher die Willenskraft, auf der universellen. Demnach ist das individuelle Erkennen durch die Empfindung, resp. das Gefühl, vermittelt und mithin auch bedingt, — das universelle Erkennen durch den Sinn, näher den Verstandessinn, — das individuelle Bilden durch den Trieb, resp. die Begehrung, — und das universelle Bilden durch die Kraft, näher die Willenskraft.

§. 216. Das Erkennen unter dem individuellen Character ist das **Ahnen.** Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur in das Selbstbewußtsein, — als individuelles Erkennen ein Hineinabbilden derselben in das Selbstbewußtsein als individuelles, d. i. in dasselbe, wie es das besondre und spezifisch bestimmte oder differente des

beſtimmten erkennenden Subjects iſt, und dieſem ausſchließlich eignet. Das Ahnen iſt ſo in Jedem ein ſpezifiſch verſchiedenes. Sein Product iſt die Ahnung. Die vermittelnde Potenz bei ihm iſt die Empfindung, resp. das Gefühl. Es iſt ein Mittelſt der Empfindung, resp. des Gefühls, die materielle Natur, d. h. ihr Bild, in das Selbſtbewußtſein hineinſetzen, gleichſam hineinſaugen. Daher die Dunkelheit alles Ahnens und aller Ahnungen bei ihrer großen Macht über das Selbſtbewußtſein.

Anm. 1. Es iſt hier vom Ahnen überhaupt die Rede, nicht ſpeciell vom Vorahnen, welches freilich mit ſehr gutem Grund Vorahnen heißt. Denn das Vorauserkennen, welches mit dieſem Namen bezeichnet zu werden pflegt, iſt allerdings in ſeiner Dunkelheit begreiflicherweiſe immer ein bloßes Ahnen. Es gibt nämlich Objecte, die unſre Empfindung, resp. unſer Gefühl ſchon aus weit größerer Entfernung affiziren als unſern Sinn oder Verſtand. Wie das Ahnen weſentlich die Function der Empfindung iſt, drückt die franzöſiſche Sprache ſehr bezeichnend aus in ihrem pressentir.

Anm. 2. Das Ahnen kommt uns empiriſch unendlich häufig vor (ganze philoſophiſche Syſteme kennen ja das religiöſe Erkennen nur unter der Form der Ahnens,), aber ſein Begriff iſt im gangbaren Sprachgebrauch ein überaus ſchwankender und ſchwebender. Hier nun ergibt ſich ein völlig beſtimmter und klarer Begriff deſſelben. Daß dieſer Begriff ſich auf empiriſchen Wege ſo ſchwer fixiren läßt, hat ſeinen Grund einfach darin, daß das Ahnen ſeiner Natur gemäß immer im Uebergange in das vorſtellende Denken begriffen iſt. S. Anm. 3.

Anm. 3. Eben als ein Erkennen mit der Empfindung oder resp. dem Gefühl iſt das Ahnen individuelles Erkennen. Die Empfindung, das Gefühl iſt nämlich durchaus individuell und deshalb auch unübertragbar. „Jedes Gefühl" — ſagt Schleiermacher — „geht immer auf die Einheit des Lebens, nie auf etwas Einzelnes." (Syſtem der Sittenl., S. 138.) Ebenſo: „Jeden Act des Gefühls vollzieht jeder als einen ſolchen, den kein andrer ebenſo vollziehen kann." (Ebendaſ., S. 138 f. Vgl. überhaupt S. 138—142.) „Mittheilung der Em-

pfindung" — bemerkt Rosenkranz (Psychol., S. 312,) — „ist schon ein falscher Ausdruck, denn die Empfindung an sich ist unübertragbar. Nur die Möglichkeit ist vorhanden, Andre anzuregen, dasselbe zu empfinden." Vgl. auch Daub, System der chr. Dogmatik, I, S. 624. Das Gefühl ist der nur subjective Verstand oder resp. Vernunft. Mittelst der Function des Gefühls gelangt der Proceß des Erkennens nur bis auf die lediglich subjective, d. i. eben individuelle Stufe. Das Erkennen mit dem Gefühl ist nämlich (s. oben §. 150) Erkennen mit der ethisirten Empfindung. In der Empfindung nun wird das Selbstbewußtsein durch die materielle Natur bestimmt (s. §. 145.). Diese dringt in ihr in dasselbe ein. Dieses Eindringen der materiellen Natur in das Selbstbewußtsein ist aber eine Trübung seiner Klarheit; es reagirt also dagegen. Diese Reaction nun ist in concreto wesentlich ein Sich unterscheiden des selbstbewußten Subjects von der es bestimmenden materiellen Natur, seinem Object. In diesem Sich unterscheiden ist natürlich das erste Moment, daß das Ich, das Selbst sich mit seinem Bewußtsein in sich selbst zurückwirft, also daß es sich von dem es bestimmenden Object unterscheidet. In diesem ersten Moment hält es im Bewußtsein ausdrücklich nur sich selbst fest, den bestimmend auf es einwirkenden Gegenstand aber nicht als solchen, sondern nur den Eindruck, den er auf es macht. Eben dieß erste Moment nun ist die ethisirte Empfindung, das Gefühl. Es ist daher wesentlich ein individuelles oder bloß subjectives Erkennen, was mittelst des Gefühls zustande kommt. Der Erkenntnißact selbst aber ist hiermit noch nicht abgeschlossen. Die oben genannte Reaction des Selbstbewußtseins kann auf dieser Stufe noch nicht stehen bleiben. Denn das Sich unterscheiden des Subjects von dem auf es einwirkenden Object ist noch nicht vollständig vollzogen, sondern erst bloß einseitig, — nur erst als subjectives Bewußtsein, noch nicht auch als objectives. Deshalb schreitet der Proceß zu dem zweiten Moment fort, daß das Ich als Selbstbewußtsein das es bestimmende Object von sich unterscheidet, nämlich indem es dasselbe als solches erfaßt, d. h. denkend es sich vorstellt. Damit, mit der gedankenmäßigen Vorstellung, be-

sitzt es ein objectives Bewußtsein von demselben. Damit aber ist das individuelle Erkennen in das universelle Erkennen übergegangen, in das Denken und Vorstellen, welches wesentlich das objective und als solches auch in allen Subjecten identische Erkennen ist. Vgl. Daub, Vorless. ü. die Prolegom. zur Dogm., S. 40. 247 f. 250 f. Man kann daher allerdings sagen, das Gefühl sei das zuständliche Bewußtsein (oder vielmehr Selbstbewußtsein), das Denken das gegenständliche.

Anm. 4. Die Macht des Ahnens über das Selbstbewußtsein, aller seiner Unklarheit ungeachtet, beruht auf seiner Unmittelbarkeit und Lebendigkeit als individuelles Erkennen.

§. 217. Das Erkennen unter dem universellen Character ist das **Denken.** Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur in das Selbstbewußtsein, — als universelles Erkennen ein Hineinabbilden derselben in das Selbstbewußtsein als universelles, d. h. in das Selbstbewußtsein, wie es nicht das individuell different bestimmte des erkennenden Subjects, sondern das menschliche Selbstbewußtsein als solches, und somit das in allen menschlichen Individuen identische und sich selbst gleiche ist. Das Denken ist seinem Begriff zufolge ein Universalisiren (Allgemeinsetzen) der Affectionen, welche das Selbstbewußtsein von den Objecten empfängt*), und in demselben Maaße, in welchem das Erkennen wirkliches Denken ist, ist es auch in allen menschlichen Einzelwesen sich selbst gleich. Sein Product ist der Gedanke, das Wissen, dessen unterscheidender Character die Evidenz ist. Die vermittelnde Potenz bei dem Denken ist der Sinn, näher der Verstandessinn. Es ist ein Mittelst des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die materielle Natur, d. h. ihr Bild, in das Selbstbewußtsein hineinsetzen. Alles Denken ist nämlich wesentlich theils durch den somatischen Sinn vermittelt, theils durch den psychischen, d. i. den Verstand. Es ist auf der einen Seite schlechterdings vermittelt und bedingt durch die Function des somatischen (oder sinnlichen) Sinnes, das Wahrnehmen, und der Anfang alles Wissens ist der sinnliche Augenschein mit seiner für alle ohne Unterschied gleichen, und zwar

*) Vgl. Braniß, Metaphysik, S. 91 f.

vollständigen, unmittelbaren Gewißheit; die Evidenz ist ursprünglich Augenscheinlichkeit. Ebenso wesentlich ist aber das Denken auf der andern Seite auch durch die Function des psychischen Sinnes, d. h. des eigentlich sogenannten Verstandes, oder resp. der Vernunft, vermittelt und bedingt, — sofern noch von der Vernunft abgesehen wird, durch das Reflectiren, ohne welches sich das Wahrnehmen schlechterdings nicht zum wirklichen Denken vollzieht. Das Denken befaßt demnach wesentlich zwei Stufen in sich, je nachdem es theils Erkennen mit dem somatischen (sinnlichen) Sinn ist, theils Erkennen mit dem psychischen Sinn, mit dem eigentlich s. g. Verstande. Es hebt an als Erkennen mit dem somatischen Sinne, durch Beobachtung, und so ist es das Wahrnehmen, und sein Product die Kenntniß (die Erfahrung, die Erfahrungskenntniß, die Notiz, die Kenntniß überhaupt im Unterschiede von dem eigentlichen oder wissenschaftlichen, d. i. begriffsmäßigen, Wissen,); dann aber erhebt es sich zum Erkennen mit dem psychischen Sinne, dem eigentlich s. g. Verstande, und so ist es das eigentlich so genannte Denken, das Denken im engeren Sinne, und hat zu seinem Product den Begriff (den Gedanken im engeren Sinne des Worts). Erst Kenntniß und Begriff (Empirie und Theorie) zusammen machen das wahre Wissen aus, für sich allein ist jedes dieser beiden Momente alles Wissens ein unvollkommenes. Ihr absolutes Ineinandersein ist die Vollendung des Wissens. Sofern der Verstand sich zur Vernunft erhebt (s. oben §. 157), und also sein Object selbst a priori sich aus sich selbst heraus setzt, nicht aber es von aussenher gegeben empfängt, — erhebt sich das Denken mit dem psychischen Sinne, dem eigentlich s. g. Verstande, das Begreifen von der Stufe der Reflexion zu der der Speculation, d. h. zum rein a priori begreifenden Denken. Weil jedoch die Vernunft sich erst mit der sittlichen Entwicklung selbst vollendet, so ist bis zu dieser sittlichen Vollendung hin eine vollendete Speculation unmöglich, d. h. eine solche, die schlechthin selbständig, weil schlechthin sich selbst genug wäre. Bis dahin bedarf daher die Speculation schlechterdings der Unterstützung der Reflexion, welche sich ihrerseits selbst wieder auf die Empirie stützt, und es gehört bis dahin wesentlich zur Normalität des Denkens, daß Spe-

culation und Reflexion (mit der Empirie), als gleichberechtigte Functionen, sich schlechthin gegenseitig die Hand reichen.

Anm. 1. Daß alles Denken wesentlich durch das Wahrnehmen mit dem somatischen (sinnlichen) Sinne vermittelt ist, ist ein altes Axiom. Nihil est in intellectu, quod non fuit in sensu. Der Sinn ist die Wurzel des Verstandes. Vgl. oben §. 144, Anm. 2.

Anm. 2. In dem menschlichen Wahrnehmen ist wesentlich immer auch schon ein Denken im engeren Sinne, ein Reflectiren mitgesetzt, in der Function des eigentlich s. g. Sinnes auch eine Function des eigentlich s. g. Verstandes. Die reine Perception mit dem sinnlichen somatischen Sinne für sich allein ist noch kein wirkliches oder eigentlich so zu nennendes Wahrnehmen, wie wir an dem Thiere sehn, das nicht eigentlich wahrnimmt, ungeachtet es ihm an den somatischen Sinnen und den Perceptionen durch dieselben, an den Vorstellungen im weitesten Sinne des Worts, nicht fehlt. Eben in der Beobachtung, welche das wirkliche Wahrnehmen bedingt, liegt bereits eine eigentliche Verstandesfunction, weshalb denn auch das Thier zum Beobachten unfähig ist. Höchstens gibt es in der höheren Thierwelt entschiedene Approximationen an das wirkliche (d. h. nicht bloß instinctmäßige) Beobachten; dann aber immer zugleich auch an das wirkliche Wahrnehmen.

§. 218. Das Bilden unter dem individuellen Character ist das **Aneignen** (das Assimiliren). Als Bilden ist es ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit als Organ anbilden, — als individuelles Bilden ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit als individueller, also ihr, wie sie die besondre und spezifisch bestimmte oder differente des bestimmten bildenden Individuums ist, und diesem ausschließlich eignet, kurz dem bildenden Individuum als solchem zum Organ anbilden. Dieß ist nun eben das Aneignen. Es hat seiner Natur nach zwei Seiten. Zunächst ist es der materielle Ernährungsproceß in seinem weitesten Umfange, der sich selbst wieder über zwei besondre

Momente hinwegvollzieht. Indem nämlich das Individuum individuell bildet, setzt es zuvörderst das seiner Persönlichkeit als Organ anzubildende materielle Naturobject in sich, d. i. in seine materielle Natur hinein, und zwar dadurch, daß es dasselbe in sich absorbirt („zu sich nimmt"); sodann aber setzt es dasselbe wirklich um in diese seine eigne materielle Natur, transsubstanzirt es in dieselbe durch die Digestion, und verleibt es so ihr ein. Allein hierbei bleibt der Proceß des menschlichen individuellen Bildens noch nicht stehn (wie im unpersönlichen bloßen Thiere). Denn hiermit ist das intussuscipirte materielle Naturelement nur erst dem materiellen Naturorganismus des Individuums einverleibt, seiner Persönlichkeit aber ist es noch nicht zugeeignet. Der weitere Fortgang des menschlichen Assimilationsprocesses besteht folglich darin, daß die in den materiellen Naturorganismus des Individuums vonaussenher organisch aufgenommenen materiellen Naturelemente nun auch von seiner Persönlichkeit, nämlich von ihr als Selbstthätigkeit (denn es handelt sich um ein Bilden), sich zugeeignet, d. h. näher sich als Organ angebildet werden. Die individuelle Persönlichkeit setzt also forthin dieselben mit sich in Einheit. Nun ist aber die materielle Natur überhaupt, und ebenso auch die des menschlichen Individuums insbesondre, wesentlich ein Reales, die individuelle menschliche Persönlichkeit aber wesentlich ein Ideelles. Indem mithin diese jene intussuscipirten materiellen Naturelemente mit sich in Einheit setzt, setzt sie ein Ideelles und ein Reales in Einheit, d. h. setzt sie Geist, oder näher setzt sie sich selbst als Einheit des Ideellen und des Realen, d. h. als Geist, kurz vergeistigt sie sich selbst, nämlich dadurch, daß sie sich eine geistige Natur als Organ erzeugt aus der materiellen, oder überhaupt vergeistigt das Individuum sich selbst. So ist denn der Aneignungsproceß wesentlich nach der andern Seite hin zugleich der Proceß der Selbstvergeistigung des aneignenden Individuums, der Proceß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus, d. i. eines geistigen beseelten Leibes desselben. Und eben hier stellt sich nun der concrete Hergang (im menschlichen Individuum) heraus, vermöge dessen, wie oben (§. 100 f.) schon aus dem abstracten Begriff des Menschen gefolgert werden mußte, der sittliche Proceß wesentlich der

Proceß der Selbstvergeistigung des Menschen ist. Nach der einen Seite hin ist also der Aneignungsproceß (als Ernährungsproceß) die Intussusception der realen materiellen Natur, — nach der andern Seite hin das Zurechtbilden dieses in das Individuum intussuscipirten *realen* Elements zum Organ seiner individuellen (auf individuell eigenthümliche Weise bestimmten) *ideellen* Persönlichkeit, mithin zur Daseinsform des diese erfüllenden ideellen Gehalts, d. h. der Bestimmtheiten ihres Selbstbewußtseins und ihrer Selbstthätigkeit. Diese beiden Seiten des Aneignungsprocesses, wie sie wesentlich aus einander treten, eben so wesentlich gehören sie auch unauflöslich zusammen. Der Aneignungsproceß wird demnach bestimmt einerseits durch die Art und Weise, wie die Persönlichkeit des Individuums in sich selbst bestimmt ist und sich fortwährend neu bestimmt und bestimmen läßt vermöge ihres Verhältnisses zu ihrer Außenwelt sowohl als zu Gott, also wie sie sich mit *ideellem* Gehalt erfüllt, — und andrerseits durch die Art und Weise, wie sie die reale materielle Natur in sich hineinsetzt, namentlich in welchem Maaße. Denn, die letztere Seite angehend, bei dem In sich aufnehmen der materiellen Natur kommt es wesentlich darauf an, *in welchem Maaße* dieß geschieht. Geschieht es in solchem Maaße — sei es nun durch ein Zuviel oder durch ein Zuwenig —, daß dadurch die Stärke des sinnlich organischen Lebensprocesses entweder über die normale Höhe hinaus gesteigert oder unter dieselbe herabgedrückt wird: so ist die Folge davon eine Behinderung und relative Unterdrückung der Function der *Persönlichkeit* in dem Individuum, und infolge hiervon wieder eine Störung des sittlichen Processes, mithin auch des Vergeistigungsprocesses in ihm überhaupt. Das Product des Aneignens ist das *Eigenthum* (im ethischen Sinne des Worts), d. h. eben das, was angeeignet, dem Aneignenden zueigen geworden ist. In concreto ist es der individuelle Naturorganismus *in seiner sittlich gewordenen spezifisch eigenthümlichen Bildung* (Gestaltung), der individuelle beseelte Leib *in der eigenthümlichen Bestimmtheit, welche er durch den sittlichen Proceß im Individuum empfangen hat*, — zunächst allerdings der materielle oder sinnliche individuelle beseelte Leib, letztlich aber der geistige. In seiner Vollendung ist also das Eigenthum der

individuelle geistige Naturorganismus. Nur accessorisch und uneigentlich gehört zu ihm auch noch der vereigenthümlichte Eigenbesitz (S. unten §. 226.). Die vermittelnde Potenz bei dem Aneignen ist der Trieb, resp. die Begehrung. Das Individuum eignet dadurch an, daß es kraft des Triebes, resp. der Begehrung, die materielle Natur in sich hineinzieht und seiner Persönlichkeit als individueller zum Organ anbildet. Weil nun das Leben des menschlichen Einzelwesens eben darin besteht, daß seine Persönlichkeit einen Naturorganismus, einen beseelten Leib besitzt: so beruht wesentlich auf dem Aneignungsprocesse das Leben des menschlichen Individuums, das sinnliche und das geistige, jenes seiner Erhaltung nach, dieses seiner Erzeugung nach. Als Ernährungsproceß ist er der Selbsterhaltungsproceß des Individuums, nämlich nach seinem materiellen (sinnlichen) Leben, — als Selbstvergeistigungsproceß der Selbsterzeugungsproceß desselben, der Proceß seiner Wiedergeburt durch sich selbst aus der Materie in den Geist.

Anm. 1. Das Aneignen ist unter allen sittlichen Functionen die für uns als Einzelne bedeutungsvollste und wichtigste, weil die folgenreichste, zusammt dem individuellen Erkennen, mit dem es im engsten Zusammenhange steht. Es wird aber gar nicht nach seiner Bedeutung gewürdigt, ja man hat kaum den Muth, ihm nur überhaupt die Dignität einer sittlichen Function zu zu gestehn. Der Grund davon liegt darin, daß man es immer nur nach der einen an ihm offen zutage liegenden Seite beachtet, nach welcher es Ernährungsproceß ist, und nicht auch nach der andern, nach der es Selbstvergeistigungsproceß ist. Diese letztere Seite liegt freilich in einer innerlichen Tiefe, welche sie jeder sinnlichen Wahrnehmung entzieht. Schon das Gebet des Herrn konnte uns hier als Wegweiser dienen. Seine vierte Bitte ist keine gemeine Bitte unter den übrigen sublimen.

Anm. 2. Man spricht bekanntlich auch von einem geistigen Assimiliren und einem geistigen Assimilationsprocesse. Und das nicht mit Unrecht, sofern ja die Erzeugung unsers individuellen geistigen Naturorganismus und die Art seiner Gestaltung wesentlich auch durch die geistigen Einwirkungen, die wir von Andern und überhaupt von unsrer Aussenwelt

erfahren, durch die geistigen Einflüsse, die wir von dieser her in unser Selbstbewußtsein und unsre Selbstthätigkeit aufnehmen, mit bedingt ist. Allein auch wo wir so geistige Nahrungsstoffe einathmen, ist doch bei dem Aneignen dieser in uns aufgenommenen Lebenselemente selbst unsre bildende Function immer auf die materielle Natur gerichtet. Das Aneignen selbst besteht nämlich auch hier darin, daß unsre Persönlichkeit das von aussenher (durch die Vermittelung des Selbstbewußtseins) in sie eintretende s. g. Geistige, das aber in Wahrheit ein nur erst rein ideelles ist, in uns aus einem schon in uns intussuscipirten realen materiellen Naturelement (aus unserm „Saft und Blut") als real setzt, und es so in Geist umsetzt.

Anm. 3. In dem, was im §. über die Wichtigkeit des Maaßes bei der Intussusception im individuellen Ernährungsproceß gesagt ist, liegt die Wurzel der sittlichen Bedeutung des Fastens.

Anm. 4. Den Ausdruck Eigenthum gebrauchen wir durchgängig dem zuerst von Schleiermacher eingeführten Sprachgebrauch gemäß. Vgl. namentlich auch die Auseinandersetzung desselben in der zweiten Abhandlung „Ueber den Begriff des höchsten Gutes", Sämmtl. Werke, III. Abth., Band 2, S. 483 f. Bei Schleiermacher selbst ruht allerdings noch vielfaches Dunkel auf diesem Begriff, wie auf seinem „individuellen Organisiren" oder „Aneignen" überhaupt. Eigenthum ist also hier nicht im juristischen Sinne zu verstehen. Um den juristischen Begriff von Eigenthum zu bezeichnen werden wir uns des Ausdrucks Eigenbesitz (zum Unterschiede vom bloßen Besitz im juristischen Sinne) bedienen. S. unten §. 226.

Anm. 5. Wenn wir das Eigenthum in den individuellen und individuell gebildeten Naturorganismus setzen, so ist dieß die ganz allgemein geläufige Vorstellung. Sein (beseelter) Leib ist wie das ursprünglichste so auch das nächste und das eigenste Eigenthum eines jeden, und wird von Jedem dafür angesehn. (Luc. 16, 12: τὸ ὑμέτερον.)

Anm. 6. Das Leben ist seinem Begriff zufolge immer physisches. Aber freilich nicht bloß materiell (sinnlich)-physisches Leben gibt es, sondern auch geistig-physisches.

Anm. 7. Nicht bloß die Erhaltung des materiellen Lebens des Individuums beruht auf dem Aneignungsprocesse, sondern auch seine Entstehung. Denn die Geschlechtsverbindung ist nichts andres als der Proceß der Gemeinschaft des geschlechtlichen Eigenthums, ein Aneignungsproceß. S. unten §. 292.

Anm. 8. Ueber den materiellen Assimilationproceß s. eindringende Bemerkungen bei Vorländer, a. a. O., S. 85. 404. 497—500. Es ist sehr wahr was dort S. 59 gesagt wird: „Fortschreitende Production und Reproduction sind nirgends von einander zu trennen."

§. 219. Das Bilden unter dem universellen Character ist das **Machen**. Als Bilden ist es ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit als Organ anbilden, — als universelles Bilden ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit als solcher, wie sie in allen menschlichen Einzelwesen identisch und sich selbst gleich ist, nicht wie sie die besondre des bestimmten bildenden Subjects ist, zum Organ anbilden, mithin ein Sie zum allgemein (d. h. für alle menschliche Einzelwesen überhaupt, nicht bloß für das bestimmte bildende selbst,) anwendbaren Organ der menschlichen Persönlichkeit bilden. Sofern das Machen seiner Natur nach mit Anstrengung verbunden ist (s. unten §. 233.), ist es wesentlich ein Arbeiten, und zwar das Arbeiten im engeren Sinne des Worts. Sein Product ist die Sache (das Gemächte), sofern es Arbeiten (im engeren Sinne) ist, das Werk (im engeren Sinne). Die vermittelnde Potenz bei ihm ist die Kraft, näher die Willenskraft. Es ist ein Mit der Kraft, näher der Willenskraft, die materielle Natur der universellen menschlichen Persönlichkeit, d. i. der menschlichen Persönlichkeit als solcher zum Organ anbilden. So ist das Machen (das Arbeiten im engeren Sinne) in sich selbst zwiefach abgestuft, jenachdem es entweder ein Machen überwiegend mit der somatischen Kraft (der s. g. sinnlichen Kraft) ist oder ein Machen überwiegend mit der psychischen Kraft, mit der Willenskraft. Als jenes ist es das mechanische, als dieses das freie (im Sinne des römischen liberalis, ingenuus,) oder geistige. Beide Formen sind nie schlechthin die eine für sich ohne die andre; je mehr sie relativ außer einander sind, desto unvollkommener ist das Machen. Seine Vollendung besteht in dem absoluten Ineinandersein beider, des Me-

chanischen und des Freien in ihm. Diese Einheit beider ist das eigentlich technische Machen (im Gegensatz einerseits gegen das banausische und andrerseits gegen das naturalistische).

Anm. 1. Der Sprachgebrauch für die Bezeichnung des universellen Bildens muß noch erst genau fixirt werden. Der Ausdruck Machen scheint uns der geeignetste dafür, da wir von dem Wort „Schaffen" abstrahiren müßen, mit dem am allertreffendsten die vulgäre Sprachweise die Sache, von der hier die Rede ist, bezeichnet. Das universelle Bilden ist das „Produziren" im engeren, d. h. im staatswirthschaftlichen Sinne, — die κατ' ἐξοχήν s. g. Thätigkeit. Sein Product (die Sache) ist das im engeren Sinne s. g. „Product", alles, was Object des Handelsverkehrs ist.

Anm. 2. Auch das universelle Erkennen, das Denken ist, aus dem angegebenen Grunde, ein Arbeiten, und auch sein Product ist ein Werk, auch dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß. S. unten §. 233. Dennoch nennen wir das universelle Bilden in einem engeren und, wie es uns wenigstens dünkt, eigentlicheren Sinne Arbeiten. Es ist ein Arbeiten namentlich sofern ihm auf der Seite des individuellen Bildens Genuß und Spiel gegenübersteht. S. unten §. 225. 370.

Anm. 3. Das rein mechanische Machen ist sittlich verwerflich, ebenso aber auch das rein freie. Beide kommen übrigens nie vor, weil bis zur Vollendung des menschlichen Geschöpfs hin das Psychische in ihm nie schlechthin ohne das Materiell (sinnlich)-somatische gegeben ist; aber ebenso auch umgekehrt dieses nie schlechthin ohne jenes. Es kann also hier überall nur von dem Ueberwiegen entweder des einen oder des andern die Rede sein.

Anm. 4. Auch das Thier bildet die materielle Natur, aber nur in individueller Weise. Es kann sie nur sich assimiliren; etwas aus ihr zu machen, Sachen zu produziren, das vermag es nicht. Wo es objectiv betrachtet etwas für den Menschen macht, z. B. die Biene den Honig, da ist dieß doch bei dem Thiere selbst nur ein individuelles Biden, ein Assimiliren.

§. 220. Da Erkennen und Bilden immer nur entweder unter dem individuellen oder unter dem universellen Character gegeben

sind (§. 214.), so müssen auch die beiden sie concomitirenden Functionen, das Imaginiren und das Werthgeben (§. 212.) diese nähere Modification derselben, den individuellen und den universellen Character, annehmen. So gehen denn auch sie jedes in zwei verschiedene Formen, eine individuell bestimmte und eine universell bestimmte, auseinander.

§. 221. Im Zusammenhange hiermit nehmen aber auch die das Imaginiren und das Werthgeben vermittelnden Vermögen, das Einbildungsvermögen und das Wahrnehmungsvermögen (s. oben §. 166.), dieselbe Doppelbestimmtheit an, und jedes von beiden tritt sowohl unter dem individuellen Character auf als unter dem universellen. Das Einbildungsvermögen ist als individuelles die Phantasie und als universelles das Vorstellungsvermögen, und das Wahrnehmungsvermögen ist als individuelles der Geschmack und als universelles das Beurtheilungsvermögen.

§. 222. So wird jedes Ahnen von einem individuellen Imaginiren concomitirt unter der Vermittelung der Phantasie, jedes Denken von einem universellen Imaginiren unter der Vermittelung des Vorstellungsvermögens, jedes Aneignen von einem individuellen Werthgeben unter der Vermittelung des Geschmacks und jedes Machen von einem universellen Werthgeben unter der Vermittelung des Beurtheilungsvermögens.

§. 223. Das das Ahnen concomitirende individuelle Imaginiren ist das **Anschauen**, und so ist alles Ahnen wesentlich zugleich ein Anschauen. Das Anschauen ist wesentlich ein Imaginiren, aber ein durchaus individuelles, ein Imaginiren nach einem individuellen Schema. Daher ist es auch immer ein Vorbilden für das Selbstbewußtsein mit dem seinem Begriff nach individuellen, in Jedem eigenthümlich differenten Triebe, resp. der Begehrung. Es concomitirt aber allemal das Ahnen. Es kommt nämlich nie anders vor als mit und an dem Ahnen; hinwiederum kommt aber auch das Ahnen nie anders vor als zusammen mit dem Anschauen. Weil das Anschauen so am Ahnen haftet, so setzt es immer in dem Anschauenden eine Wirksamkeit der Empfindung, resp. des Gefühls, voraus, welche ja eben die das Ahnen vermittelnde Potenz ist. Vermittelt wird das Anschauen durch die Phantasie, das Einbildungsvermögen als individuell bestimmtes, das eigenthümliche künstlerische Vermögen. Sie ist eben

das Vermögen der Anschauungen, das Vermögen der (individuellen) Empfindung, genauer des Gefühls, zu bilden. Das Product des Anschauens ist die Anschauung, und so ist jede Ahnung wesentlich zugleich Anschauung.

Anm. Anschauung gebrauchen wir immer von der Anschauung mit der Phantasie, nicht von der mit dem Sinne. In welchem wesentlichen Zusammenhange nun die Phantasie mit dem Ahnen steht, und wie sie wesentlich individueller, subjectiver Natur ist, bedarf keiner Erinnerung. Ein Ahnen ohne begleitendes Anschauen gibt es gar nicht. Das Gefühl, welches nicht zugleich Phantasie ist, ist das dumpfe Gefühl. Die dumpfe Ahnung ist keine wahre Ahnung. Man denke nur daran, wie bei dem Künstler die Gefühlserregnng unmittelbar in die Anschauung, in ein wirkliches inneres Bild übergeht. Eben deshalb weil jede Ahnung wesentlich zugleich Anschauung ist, gestalten sich besonders lebhafte Ahnungen zu eigentlichen Visionen, in denen das innere Phantasiebild für den Ahnenden vermöge seiner Lebendigkeit nach außen hinaustritt.

§. 224. Das das Denken concomitirende universelle Imaginiren ist das **Vorstellen**, und so ist alles Denken wesentlich zugleich ein Vorstellen. Das Vorstellen ist wesentlich ein Imaginiren, aber das Characteristische an ihm ist, daß es die nähere Bestimmtheit hat, ein universelles, in allen vorstellenden Individuen identisches Imaginiren zu sein, ein Imaginiren nach einem universellen Schema. Daher ist es auch immer ein Vorbilden für das Selbstbewußtsein mit der ihrem Begriff nach universellen Kraft, näher der Willenskraft. Es concomitirt aber allemal das Denken. Es kommt nämlich nie anders vor als mit und an dem Denken; hinwiederum kommt aber auch das Denken nie anders vor als zusammen mit dem Vorstellen, ohne welches es gar nicht sich fertig in sich zu vollziehen vermag. Weil das Vorstellen so am Denken haftet, so setzt es immer in dem Vorstellenden eine Wirksamkeit des Sinnes, näher des Verstandes, voraus, welcher ja eben die das Denken vermittelnde Potenz ist. Vermittelt wird das Vorstellen durch das Vorstellungsvermögen, das Einbildungsvermögen als universell bestimmtes, das theoretische Vermögen, den s. g. theoretischen

Verstand. Das Vorstellungsvermögen ist eben das Vermögen allgemein gültiger, d. h. abstracter (denn die Abstractheit ist nichts andres als die Universalität, eben das Characteristische des Denkens,) Objectbilder (Gedankenbilder), das Vermögen des (universellen) Sinnes, näher Verstandes, zu bilden. Das Product des Vorstellens ist die Vorstellung, und so ist jeder Gedanke, jedes Wissen wesentlich zugleich Vorstellung. In concreto ist diese Vorstellung, dieses innere universelle Bild, in welchem der Gedanke sich reflectirt, das innere Wort. Kein Gedanke ist wahrhaft fertig bevor er sich in diesem inneren Wort verkörpert hat.

Anm. 1. Was wir das Vorstellen (im engeren Sinne), das universelle Imaginiren nennen, ist eben dasselbe, was Vorländer, a. a. O., S. 387. 390—393, als die Function der „schematisirenden Phantasie" beschreibt.

Anm. 2. In welchem wesentlichen Zusammenhange das Vorstellen mit dem Denken steht, und wie es wesentlich universeller, objectiver Natur ist, ist allgemein anerkannt. Allerdings gibt es auch ein Denken, welches wesentlich nicht von einem Vorstellen begleitet ist, wie wir ja oben S. 103 f. ausdrücklich anerkannt haben, — ein Denken, welches seinem Begriff selbst zufolge von dem Vorstellen verlassen wird, sofern es nämlich ein Object hat, das eben wesentlich ein schlechthin nicht materielles und näher schlechthin nicht räumlich und zeitlich bestimmtes und mithin dem Bereich des Vorstellens schlechthin enthoben ist, da dieses wesentlich sinnliches Vorstellen ist oder näher Vorstellen in Raum und Zeit, Imaginiren nach einem sinnlichen, näher räumlichen und zeitlichen Schema. Allein dieses Denken betrachten wir ebendeshalb auch Alle als ein, nach dem Maaß gemessen, welches in dem Begriff des menschlichen Denkens an sich liegt, nicht vollständig fertiges, ja überhaupt nicht vollständig vollendbares und eben dieserhalb und in diesem Sinne transcendentes Denken; und die durchaus eigenthümliche Schwierigkeit desselben, so wie die immer wiederkehrende Skepsis in Ansehung seiner Zuverlässigkeit hat eben lediglich darin ihren Grund, daß es schlechterdings nicht von einem Vorstellen begleitet ist und begleitet sein kann,

so daß uns also für seine Objecte in unsrer Erfahrung schlechterdings jede Analogie ausgeht.

Anm. 3. Auch alle unsre eigentlich sogenannten Begriffe sind, in näherer oder entfernterer Weise, bildliche, den Begriff des Begriffes selbst nicht ausgenommen. Schon deshalb, weil wir gar nicht anders denken können als in Worten, alle Worte aber Bilder sind, nur freilich als Worte identische Bilder, Bilder, in denen sich kein Gefühl mitausdrückt, also Bilder im weiteren Sinne, reine Schemata. Die Vorstellung wird demnach nicht etwa aufgehoben durch den Begriff, so daß dieser über sie hinausginge. Worüber er hinausgeht, das ist nur die in sich noch unfertige, noch inconsistente Vorstellung, die gemeinhin s. g. bloße Vorstellung. Die Vorstellung in ihrer ganzen Wahrheit und Vollendung gehört wesentlich mit hinzu zum Begriff, auch zu dem vollendeten.

§. 225. Das das Aneignen concomitirende individuelle Werthgeben ist das **Genießen**, und so ist alles Aneignen wesentlich zugleich ein Genießen. Das Genießen ist wesentlich ein Werthgeben, aber ein durchaus individuelles, ein Werthgeben, das den lediglich subjectiven Werth seines Objects ausdrückt, lediglich den Werth, welchen dieses Object für das werthgebende Subject als dieses bestimmte Individuum hat, völlig abgesehen von seinem allgemeingültigen objectiven Werthe. Daher ist es auch immer ein Werthgeben mit der ihrem Begriff nach individuellen Empfindung, resp. dem Gefühle, ein Bewußtsein des werthgebenden Subjects eben nur um den Werth, welchen das genossen werdende Object in seinem Verhältniß zu ihm (diesem bestimmten Subject) insbesondre hat, um die Lust, unter welcher es von diesem Object in seinem Selbstbewußtsein affizirt wird. Nämlich nur unter der Bestimmtheit der Lust wird beim Genießen das individuelle Selbstbewußtsein affizirt, weil ja das Aneignen seinem Begriff zufolge immer Förderung des Lebens des Individuums ist. (Vgl. oben §. 218.) Was seiner Natur nach dieses wirklich (d. h. nicht etwa auf bloß vorübergehende Weise) hemmt, das kann

gar nicht angeeignet werden, sondern wird vielmehr, wenn es doch in den Aneignungsproceß miteintritt, von dem Naturorganismus (dem geistigen ebenso wie dem sinnlichen) secernirt, nicht intussuscipirt. Das Genieſſen concomitirt aber allemal das Aneignen. Es kommt nämlich nie anders vor als mit und an dem Aneignen, es ist immer ein Affizirtsein des individuellen Selbstbewußtseins unter der Bestimmtheit der Lust durch ein im Angeeignetwerden vonseiten des genieſſenden Individuums begriffenes materielles Naturobject. Und hinwiederum kommt auch das Aneignen (nämlch das wirkliche, nicht bloß intendirte,) nie anders vor als zusammen mit dem Genießen, so daß dieses jenem immer unmittelbar inhärirt. Weil das Genießen so am Aneignen haftet, so setzt es immer in dem Genießenden eine Wirksamkeit des Triebes, resp. der Begehrung, voraus, welcher ja eben die das Aneignen vermittelnde Potenz ist. Vermittelt wird das Genießen durch den Geschmack, das Wahrnehmungsvermögen als individuell bestimmtes, das ästhetische Vermögen (im weitesten Sinne des Worts). Der Geschmack (auf allen seinen vielen verschiedenen Potenzen) ist das Vermögen individueller Werthgebung, das Vermögen, mit dem Bewußtsein der Lust anzueignen, d. i. zu genießen, — das Vermögen des (individuellen) Triebes, genauer der Begehrung, zu erkennen. Das Product des Genießens ist abstract ausgedrückt die Selbstbefriedigung, concret die Glückseligkeit, nach seinem eigentlich sittlichen Gehalt betrachtet die Begeisterung, — und so ist jedes Eigenthum wesentlich zugleich Selbstbefriedigung oder näher Glückseligkeit und Begeisterung. Das Product des Genießens ist nämlich, daß das individuell bestimmte Bewußtsein, d. h. die Empfindung, resp. das Gefühl, des genießenden Individuums Bewußtsein, und zwar individuell bestimmtes, also Empfindung und resp. Gefühl davon ist, angeeignet, also Eigenthum erzeugt und den Trieb, resp. die Begehrung, befriedigt zu haben, und dieß, was nach dem Obigen in der Sache selbst liegt, unter der Bestimmtheit der Lust, — es ist das individuell bestimmte Bewußtsein, d. h. die Empfindung, resp. das Gefühl, desselben von einer in ihm eingetretenen Lebensförderung. Dieß ist mit Einem Wort die Selbstbefriedigung, für welche

Glückseligkeit nur ein andres Wort ist. Vgl. auch unten §. 618. Da nun aber das Aneignen in concreto ein Erzeugen von Geist in dem Individuum ist, so ist das Genießen seinem eigentlichen Gehalt nach ein sein Aneignen begleitendes individuell bestimmtes Bewußtsein, d. h. Gefühl, unter der Form der Lust um die durch dasselbe statthabende Förderung seines geistigen Seins und Lebens, und seine Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit mithin das individuelle Bewußtsein oder das Gefühl seines Begeistetseins, d. h. die Begeisterung. Die wahre Glückseligkeit ist wesentlich Begeisterung.

Anm. 1. Ebendeshalb weil Aneignen und Genießen nie das eine ohne das andre gegeben sind, gebraucht auch der vulgäre Sprachgebrauch die beiden Ausdrücke „aneignen" (essen und trinken, einathmen u. s. w.) und „genießen" so vielfach promiscue. Daß alles Eigenthum unmittelbar zugleich Genuß gewährt und Selbstbefriedigung mit sich führt, ist allbekannt. In welchem unmittelbaren Zusammenhange der Geschmack mit dem Aneignungsproceß (sofern er Ernährungsproceß ist) steht, das drückt schon sein Name aus; und daß er durchaus individueller, subjectiver Natur ist, das ist sogar sprüchwörtlich geworden (De gustibus non est disputandum).

Anm. 2. Mit der aufgestellten Definition der Glückseligkeit harmoniren die gangbaren Begriffsbestimmungen im Wesentlichen durchaus. So sagt z. B. Rosenkranz (Psychol., S. 358,): „Glück heißt für seine Triebe die Angemessenheit des äußern Daseins finden." Vgl. Michelet, Philos. Moral, S. 107 ff. Nicht vollständig erschöpft den Begriff der Glückseligkeit die bekannte Erklärung von Schelling (System des transcendentalen Idealismus, S. 403,): „Im Begriff der Glückseligkeit wird, wenn er genau analysirt wird, nichts andres gedacht als eben die Identität des vom Wollen unabhängigen mit dem Wollen selbst." Womit die von Reiff (System der Willensbestimmungen, S. 112,) nahe verwandt ist: „In der Glückseligkeit geschieht der Wille des Menschen, unabhängig von ihm, von selbst."

§. 226. Das das Machen concomitirende universelle Werthgeben ist das **Schätzen**, d. h. das Den Preis, d. i. den objectiven Werth der producirten Sache erkennen, — und so ist alles Machen wesentlich zugleich ein Produziren objectiv werthvoller Sachen, d. h. ein **Erwerben**. Das Schätzen ist wesentlich ein Werthgeben, aber ein universelles und objectives, für Alle (wenigstens für eine relative Allheit) gültiges. Ein solches muß natürlich hier stattfinden, weil das Machen ein universelles Bilden ist, ein Bilden der materiellen Natur zum Organ für die menschliche Persönlichkeit an sich oder als solche, zu einem solchen Organ der menschlichen Persönlichkeit, wie es für alle menschliche Einzelwesen (oder wenigstens doch für eine relative Allheit derselben) ohne Unterschied, ganz abgesehn von ihren individuellen Differenzen, zum Gebrauch geeignet, also auch für alle ohne Unterschied von Werth ist, und zwar von einem objectiv bestimmbaren. Daher ist es auch immer ein Werthgeben mit dem in Allen identischen oder universellen und objectiven Sinn, oder näher Verstandessinn, das sonach in Allen das gleiche sein muß. In dem Reflex nun, den dieses es wesentlich concomitirende Schätzen auf dasselbe zurückwirft, angesehen, ist alles Machen wesentlich ein Erwerben (Verdienen); aber auch dieses letztere kommt hinwiederum nicht anders vor als mit und an jenem ersteren. Weil das Erwerben so am Machen haftet, so setzt es immer in dem Erwerbenden eine Wirksamkeit der Kraft, näher der Willenskraft, voraus, welche ja eben die das Machen vermittelnde Potenz ist. Vermittelt wird das Erwerben durch das Beurtheilungsvermögen, das Wahrnehmungsvermögen als universell bestimmtes, das practische Vermögen. Es ist dieß das Vermögen der universellen Werthgebung, das Vermögen, den allgemein gültigen objectiven Werth der Sachen zu bestimmen, der s. g. practische Verstand. Die Beurtheilung ist nämlich eben die Werthbestimmung nach einem objectiv gültigen Maaßstabe. Ihre abstractesten Formen sind (den wesentlichen Formen des Gefühls, Lust und Unlust, entsprechend,) die positive: der Beifall — und die negative: das Mißfallen. Das Product des Erwerbens ist der Erwerb (Verdienst), mithin der Eigenbesitz, das Vermögen, und so ist jede Sache wesentlich zugleich Eigenbesitz.

Eine besondre Gattung des Eigenbesitzes ist der vereigenthümlichte Eigenbesitz, d. h. der Kreis derjenigen Sachen, welche zu der bestimmten individuellen Person des Eigenbesitzers in einem Verhältniß spezifischer Zugehörigkeit stehen, so daß sie nur in der Zugehörigkeit an diesen bestimmten Eigenbesitzer ihren eigenthümlichen Werth haben, weshalb sie denn auch durchaus aus dem öffentlichen Verkehr zurückgezogen sind.

Anm. 1. Der Preis ist der Ausdruck des objectiven Werths einer Sache im Verkehr.

Anm. 2. Das Product des Erwerbens würde am bezeichnendsten (da das Machen durch die Vermittelung des Schätzens Erwerben ist,) Schatz (das, was geschätzt wird,) genannt werden. Wir nennen es Eigenbesitz (nach der Analogie des Ausdrucks „etwas zueigen besitzen"), um seine Verwechselung mit dem Besitz im engeren juristischen Sinne, in dem es vom (juristischen) Eigenthum unterschieden wird, zu verhüten. Was wir meinen ist grade das Eigenthum im juristischen Sinne.

Anm. 3. Zur Verdeutlichung des Begriffs des vereigenthümlichten Eigenbesitzes ein Beispiel. Gesetzt, es gäbe einen Violinvirtuosen N., der seine eminente Kunst nur auf Einer Geige auszuüben vermöchte, auf die er sich in einer eigenthümlichen Weise eingespielt, und deren durchaus eigenthümliche musikalische Vortrefflichkeit wiederum kein Andrer auffer ihm vollständig zu benutzen im Stande wäre: so wäre diese Geige ein schlechthin vereigenthümlichter Eigenbesitz des Mannes. Denn ohne diese Geige wäre der N kein Wundergeiger mehr, und in eines Andern Hand wäre die Geige keine Wundergeige mehr. In dieselbe Kategorie gehören alle die Besitzthümer, die ihren eigenthümlichen Werth nur vermöge ihrer eigenthümlichen Abkunft, überhaupt nur vermöge ihrer Geschichte haben, Familienstücke, pretia affectionis u. s. w. Der vereigenthümlichte Eigenbesitz ist natürlich ein sehr relativer Begriff. Es gibt mannichfache Abstufungen dieses vereigenthümlichten Eigenbesitzes; das obige Beispiel möchte etwa das Maximum desselben repräsentiren.

Anm. 4. In welchem wesentlichen Zusammenhange dieser practische Verstand mit dem Machen steht, das drückt schon sein Name selbst aus, — und daß er wesentlich universeller, objectiver Natur ist, zeigt sich in dem Anspruch, den er auf die unbedingte Allgemeingültigkeit seiner Aussprüche zu machen pflegt. Eine anschauliche Beschreibung desselben s. bei Drobisch, Empir. Psychologie, S. 280. — Das Beurtheilungsvermögen ist nicht mit der Urtheilskraft zu verwechseln, durch die es übrigens bedingt ist.

§. 227. Je gebildeter die vier Vermögen sind, die das Imaginiren und das Werthgeben vermitteln, desto mehr gehen das einemal Phanthasie und Geschmack und das andremal Vorstellungsvermögen und Beurtheilungsvermögen in die Einheit zusammen, weil nämlich dann in dem die Vermögen überhaupt constituirenden Ineinandersein von Sinn und Kraft (s. oben §. 166.) die Vollständigkeit des Ineinanderseins dieser beiden Factoren und ihr Gleichgewicht desto näher erreicht ist.

§. 228. Die concomitirende Function und die concomitirte stehen nicht nothwendig in gleichem Maaß der Stärke. 1) Es kann wenig Anschauen geben bei vielem Ahnen, wenn nämlich in dem Individuum die Selbstthätigkeit als individuelle, der Trieb, unkräftig ist im Vergleich mit dem Selbstbewußtsein als individuellem, der Empfindung, mithin das das Ahnen concomitirende individuelle Nachbilden unkräftiger ist als das von ihm nachgebildete Ahnen. Es kann also wenig Phantasie geben bei viel Empfindung. (Viel Sinn für die Kunst bei wenig Talent für die künstlerische Form und Production.) Umgekehrt kann es viel Anschauen geben bei wenigem Ahnen, wenn nämlich in dem Individuum die Selbstthätigkeit als individuelle, der Trieb, überkräftig ist im Vergleich mit dem Selbstbewußtsein als individuellem, der Empfindung, mithin das das Ahnen concomitirende individuelle Nachbilden kräftiger ist als das von ihm nachgebildete Ahnen. Es kann also viel Phantasie geben bei wenig Empfindung. (Viel Talent für die künstlerische Form und Production bei wenig künstlerischem Gehalt und Sinn.) 2) Es kann wenig Vorstellen geben bei vielem Denken, wenn nämlich in dem Individuum die Selbst-

thätigkeit als universelle, die Kraft, näher die Willenskraft, unkräftig ist im Vergleich mit dem Selbstbewußtsein als universellem, dem Sinne, näher dem Verstandessinne, mithin das das Denken concomitirende universelle Nachbilden unkräftiger ist als das von ihm nachgebildete Denken. Es kann also wenig Vorstellungsvermögen geben bei vielem Verstande. (Tüchtige, tiefe, aber abstruse und dunkle Denker.) Umgekehrt kann es viel Vorstellen geben bei wenigem Denken, wenn nämlich in dem Individuum die Selbstthätigkeit als universelle, die Kraft, näher die Willenskraft, überkräftig ist im Vergleich mit dem Selbstbewußtsein als universellem, dem Sinne, näher dem Verstandessinne, mithin das das Denken concomitirende universelle Nachbilden kräftiger ist als das von ihm nachgebildete Denken. Es kann also viel Vorstellungsvermögen geben bei wenig Verstand. (Schwache, seichte, aber klare und expedite Denker.) 3) Es kann wenig Genießen geben bei vielem Aneignen, wenn nämlich in dem Individuum das Selbstbewußtsein als individuelles, die Empfindung, unkräftig ist im Vergleich mit der Selbstthätigkeit als individueller, dem Triebe, mithin das das Aneignen concomitirende individuelle Nacherkennen unkräftiger ist als das von ihm nacherkannte Aneignen. Es kann also wenig Geschmack geben bei vielem Trieb. (Immer unbefriedigte und unglückliche Genußsüchtige.) Umgekehrt kann es viel Genießen geben bei wenig Aneignen, wenn nämlich in dem Individuum das Selbstbewußtsein als individuelles, die Empfindung, überkräftig ist im Vergleich mit der Selbstthätigkeit als individueller, dem Triebe, mithin das das Aneignen concomitirende individuelle Nacherkennen kräftiger ist als das von ihm nacherkannte Aneignen. Es kann also viel Geschmack geben bei wenigem Trieb. (Lebensfrohe, allezeit beglückte Genügsame.) 4) Es kann wenig Schätzen und Erwerben geben bei vielem Machen (Arbeiten), wenn nämlich in dem Individuum das Selbstbewußtsein als universelles, der Sinn, näher der Verstandessinn, unkräftig ist im Vergleich mit der Selbstthätigkeit als universeller, der Kraft, näher der Willenskraft, mithin das das Machen (Arbeiten) concomitirende universelle Nacherkennen unkräftiger ist als das von ihm nacherkannte Machen (Arbeiten). Es kann also wenig Beurtheilungsvermögen geben bei vieler Kraft, näher Willenskraft. (Red-

lich angestrengte und doch erwerbloſe Thätigkeit.) Umgekehrt kann es viel Schätzen und Erwerben geben bei wenigem Machen (Arbeiten), wenn nämlich in dem Individuum das Selbſtbewußtſein als univerſelles, der Sinn, näher der Verſtandesſinn, überkräftig iſt im Vergleich mit der Selbſtthätigkeit als univerſeller, der Kraft, näher der Willenskraft, mithin das das Machen (Arbeiten) concomitirende univerſelle Nacherkennen kräftiger iſt als das von ihm nacherkannte Machen (Arbeiten). Es kann alſo viel Beurtheilungsvermögen geben bei wenig Kraft, näher Willenskraft. (Leichtfertige Thätigkeit mit klug aus ihr gezogenem reichlichem Erwerb.) Es iſt übrigens immer eine Unvollkommenheit, wenn die concomitirende Function und die concomitirte nicht im Gleichgewicht ſtehn. Ihr vollſtändiges Gleichgewicht bei dem Maximum der Kräftigkeit beider iſt das Maximum der Vollkommenheit; das Maximum der Unvollkommenheit dagegen iſt das vollſtändige Gleichgewicht derſelben infolge des Maximums der Schwäche beider.

§. 229. Da die Phantaſie und das Vorſtellungsvermögen beide durch die Selbſtthätigkeit (die bildende Function) bedingt ſind, der Geſchmack und das Beurtheilungsvermögen beide durch das Selbſtbewußtſein (die erkennende Function): ſo ſind in der Regel in dem Individuum Phantaſie und Vorſtellungsvermögen beide entweder kräftig oder unkräftig, und Geſchmack und Beurtheilungsvermögen beide entweder kräftig oder unkräftig. Doch kann auch der entgegengeſetzte Fall ſtattfinden, weil in einer andern Beziehung wieder Phantaſie und Geſchmack auf eigenthümliche Weiſe zuſammengehören und Vorſtellungsvermögen und Beurtheilungsvermögen, ſofern nämlich jene beiden auf der individuellen Seite liegen, dieſe beiden auf der univerſellen. Wo alſo die Individualität vorwiegt, da kann es eine kräftige Phantaſie geben neben einem ſchwachen Vorſtellungsvermögen und einen feinen Geſchmack neben einem ſchwachen Beurtheilungsvermögen, — und wo die Univerſalität (die univerſelle Humanität) vorwiegt, da kann es ein kräftiges Vorſtellungsvermögen geben neben einer ſchwachen Phantaſie und ein ſtarkes (ſcharfes) Beurtheilungsvermögen neben einem ſtumpfen Geſchmack.

§. 230. Die Vollkommenheit ist, daß alle vier Vermögen im (gleichen) Maximum der Kräftigkeit im Gleichgewicht stehn; die äußerste Unvollkommenheit ist, daß sie alle vier im (gleichen) Minimum der Kräftigkeit (oder Maximum der Unkräftigkeit) im Gleichgewicht stehn.

§. 231. Da je weiter die sittliche Entwickelung des menschlichen Einzelwesens in normaler Weise fortschreitet, desto vollständiger auch in ihm Individualität und Universalität in einander eingehen, auf der Seite des Erkennens sowohl als auf der des Bildens: so sind bei ihm auch die Producte der individuellen und der universellen Form auf beiden Seiten der sittlichen Function je länger desto vollständiger in einander, also einmal die Ahnung und das Wissen oder näher der eigentliche Gedanke, der Begriff — und für's andre das Eigenthum und die Sache. Die wirkliche Einheit nun des individuellen Erkenntnißproducts und des universellen, d. h. der Ahnung (sammt der sie wesentlich concomitirenden Anschauung) und des Begriffs — nämlich in Beziehung auf Ein und dasselbige Erkenntnißobject — ist die Idee. Daher die eigenthümliche Lebendigkeit und Macht der Idee, — daher ist eben sie der positive Berührungspunkt des künstlerischen und des wissenschaftlichen Erkennens und das spezifische Band, welches die Kunst und die Wissenschaft verknüpft. Eben wegen dieser Natur der Idee ist es das Characteristische der höchsten theoretischen oder intellectuellen Bildung, Ideen zu haben, und die höchste Aufgabe für das Erkennen, Alles in der Weise der Idee zu erkennen, alle seine Erkenntnisse als Ideen oder doch in ausdrücklichem Zusammenhange mit Ideen zu haben. Auf der andern Seite: die wirkliche Einheit des Products des individuellen Bildens und des Products des universellen, also des Eigenthums und der Sache — nämlich wieder in Beziehung auf Ein und dasselbige Object des Bildens — ist das Original, das Correlatum der Idee. Es ist einerseits ein Product des universellen Bildens, eine Sache, denn es kann nicht nur in den öffentlichen Verkehr eingehen, sondern auch kopirt werden, ja es ist sogar dazu bestimmt; allein dabei ist es doch auch wieder in Ansehung seiner Entstehung seinem Urheber durchaus eigenthümlich und ihm völlig ausschließlich zugehörig, überdieß auch

in seiner spezifischen Vollendung und überhaupt Vollkommenheit für jeden Andern unerreichbar, und so ist es andrerseits nicht minder auch das Product eines individuellen Bildens. Daher rührt der eigenthümliche Reiz und Zauber des Originals und des Originellen, — daher ist eben die Originalität der positive Berührungspunkt des geselligen und des geschäftlichen (bürgerlichen oder öffentlichen) Bildens und das spezifische Band, welches das gesellige und das bürgerliche oder öffentliche Leben verknüpft. Originale zu produciren und originell zu sein ist deshalb das Characteristische der höchsten practischen Bildung, und die höchste Aufgabe für das Bilden die, Alles auf originelle Weise zu bilden.

Anm. Durch die im §. gegebene Begriffsbestimmung der Idee ist das ärgerliche Schwanken beseitigt, an welchem ihr Begriff noch immer leidet. Dem Kern der Sache scheint uns George (Metaphysik, S. 397 f.,) am nächsten gekommen zu sein. Da die Erhebung des Verstandes zur Vernunft sich nicht eher vollendet als zugleich mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung des Menschen überhaupt (§. 157.), also namentlich auch erst zugleich mit der vollständigen Vollziehung des Ineinanderseins der Individualität und der universellen Humanität in ihm: so ist in dem vollendeten vernünftigen Selbstbewußtsein auch das absolute Ineinandersein seiner individuellen und seiner universellen Form und Function gesetzt, und das Product seines Erkennens ist das absolute Ineinandersein der Producte des individuellen Erkennens und des universellen, der Ahnung und des Wissens oder des Begriffs, d. h. die Idee. So ist es also in der That grade der Vernunft characteristisch, „das Vermögen der Ideen" zu sein. Ebenso characteristisch ist es aber aus demselben Grunde auch der Freiheit, das Vermögen der Originale zu sein.

§. 232. Der spezifische Character der Producte des Ahnens ist die Schönheit, d. h. die Qualität, eine Anschauung zu gewähren, deutlicher: für das individuell bestimmte Selbstbewußtsein, d. i. die Empfindung oder resp. das Gefühl, durch Erregung einer spezifischen sei es zur Lust oder Unlust

verständlich zu sein, — der der Producte des Denkens die Wahrheit, d. h. die Qualität, allgemeine Verständlichkeit für das universell bestimmte Selbstbewußtsein, für den Sinn und näher für den Verstandessinn, eben deshalb aber objective Gültigkeit zu haben, — der der Producte des Aneignens die Angenehmheit, d. h. die Qualität, Genuß und Selbstbefriedigung, näher Glückseligkeit zu gewähren oder zu vergnügen, — der der Producte des Machens die Nützlichkeit, d. h. die Qualität, einen allgemeinen objectiven Werth (und mithin auch einen Preis) zu haben. Schönheit und Angenehmheit sind daher individueller oder subjectiver, Wahrheit und Nützlichkeit universeller oder objectiver Natur. Dagegen stehen auf der einen Seite Schönheit und Wahrheit als beide auf das Selbstbewußtsein sich beziehend, und auf der andern Seite Angenehmheit und Nützlichkeit als beide auf die Selbstthätigkeit sich beziehend unter einander in wesentlicher Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit. Schönheit und Wahrheit in ihrer Durchdringung eignen der Idee und characterisiren sie, und Angenehmheit und Nützlichkeit in ihrer Durchdringung eignen dem Original und characterisiren es. (Vgl. §. 231.) Die Schönheit gehört vor das Forum der Empfindung, resp. des Gefühls, und der Phantasie, — die Wahrheit vor das des Sinnes, näher des Verstandessinnes, und des Vorstellungsvermögens, — die Angenehmheit vor das des Triebes *), resp. der Begehrung, und des Geschmacks — und die Nützlichkeit vor das der Kraft, näher der Willenskraft, und des Beurtheilungsvermögens.

Anm. 1. Die Definition der Schönheit macht gewöhnlich große Schwierigkeiten. Als das eigentliche Kriterium derselben muß aber doch dieß allgemein anerkannt werden, daß sie auf das Gefühl wirkt. Eine Schönheit, die uns kalt läßt, ist keine wirkliche Schönheit. Die Wirkung auf das Gefühl kann aber natürlich gleich sehr eine positive sein und eine negative, gleich sehr die Erregung der Lust und mittelst dieser der affirmativen Beurtheilung, d. h. des Wohlgefallens — und die Erregung der Unlust und mittelst

*) Auch nach der allgemein gangbaren Ansicht. Vgl. z. B. Reinhard, Syst. d. Chr. Moral, I, S. 185.

dieser der negativen Beurtheilung, d. h. des Mißfallens. In diesem *weiten* Sinne, in welchem das Häßliche auch mit unter sie gehört, als das *Negativschöne*, reden wir nämlich hier von der Schönheit. Wir nennen hier Schönheit überhaupt die *ästhetische* Qualität der Objecte, die Qualität derselben, *ästhetisch* (d. h. auf das Gefühl) zu wirken, unter den *ästhetischen* Gesichtspunkt, unter die *ästhetische* Beurtheilung zu fallen. Der Ausdruck *ästhetisch* (von αἰσθάνεσθαι) weist ganz richtig hin auf die eigentliche Bedeutung des Schönen; nur dadurch ist eine tiefgreifende Verwirrung in die Begriffe vom Schönen gekommen, daß man das *Aesthetische* (ganz im Widerspruch mit der Etymologie) auf den *Geschmack* bezogen, und das s. g. ästhetische „Urtheil" (eine gleichfalls verwirrende Terminologie) für ein „*Geschmacksurtheil*" genommen hat. Diese Begriffsverwirrung kann man sich an *Kant's* Kritik der Urtheilskraft recht zur Anschauung bringen. Hier wird der Geschmack als „das Vermögen der Beurtheilung des Schönen" definirt (S. 43. B. 7. d. S. W.), während er vielmehr das Vermögen der Beurtheilung des Angenehmen ist. (Etwas „schmeckt *schön*", ist ein sehr incorrecter Ausdruck.) Auch daß wir der Schönheit den *individuellen* Character beilegen, steht durchaus im Einklang mit der allgemeinen Vorstellung. Nichts ist schön (wiederum in jenem weitesten Sinne), was nicht irgendwie Individualität hat, und eben nur durch seine Individualität ist schön was immer schön ist. Kein Abstractum ist schön. Der Mensch z. B. als Mensch in abstracto ist nicht schön; nur das concrete menschliche Individuum ist schön (und häßlich). Von menschlicher Schönheit reden wir nur da, wo eine ausgesprochene individuelle Modification des menschlichen Seins als solchen unser Gefühl auf *spezifische* Weise anspricht, es sei nun in Lust oder in Unlust*). Auch in der Natur ist's nicht anders. Auch in ihr sind die Abstracta

*) *Vorländer* (a. a. O., S. 349) sagt von der menschlichen Schönheit, sie sei „der natürliche Ausdruck des in sich vollendeten individuellens Lebens."

weder schön noch häßlich. Die Natur in abstracto ist nicht schön oder häßlich, sondern diese bestimmte Naturgegend, — die Pflanze, der Baum, die Blume, das Thier u. s. w. in abstracto sind nicht schön oder häßlich, sondern diese bestimmte concrete Pflanze, Baum, Blume, Thier u. s. w. sind es. Unsre Definition der Schönheit begreift ebenmäßig die Naturschönheit und die Kunstschönheit. Mit der ersteren verhält es sich ganz wie mit der letzteren bis auf den einzigen Unterschied, daß die ästhetische Wirkung, welche sie hervorbringt, keine beabsichtigte ist. Die Schönheit des menschlichen Leibes ist weder reine Naturschönheit noch reine Kunstschönheit, sondern — und eben deshalb ist sie die höchste sinnliche Schönheit, — beides zugleich und die Einheit beider. Denn einerseits ist sie allerdings Naturproduct, andrerseits aber auch Kunstproduct, nämlich das Werk der stätigen, wiewohl unbewußten und unwillkürlichen, plastischen Arbeit der Persönlichkeit des menschlichen Individuums an seiner materiellen Natur. Vgl. unten §. 324. Von Seelenschönheit ist gar wohl zu reden, sofern ja die menschliche Seele als natürliche ein Materielles ist, in welchem die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens die individuelle Bestimmtheit ihres Selbstbewußtseins auf habituelle Weise ausprägen kann. — Das Leben in der Ahnung (in Gefühlen) ist das eigentliche Element der „schönen" Seelen.

Anm. 2. Das characteristische Merkmal der Wahrheit ist die Evidenz, d. h. die Qualität, dem menschlichen Selbstbewußtsein als solchem schlechthin allgemeine Zustimmung, ausnahmslos in jedem menschlichen Individuum, abzunöthigen. Es gibt kein andres letztes Kriterium der Wahrheit desjenigen, was sich für Wissen ausgibt, als die allgemeine Uebereinstimmung in Beziehung auf dasselbe. Vgl. Fichte, Sittenlehre, S. 315—318. 326, Daub, Syst. d. christl. Dogmatik, I, S. 452 f.

§. 233. Da die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens von Natur nur die individuelle Bestimmtheit an sich hat, ihre Functionen unter der universellen Bestimmtheit mithin nur mittelst der Ueberwindung und Bemeisterung ihrer Natur-

bestimmtheit und ihrer materiellen Natur selbst zu vollziehn vermag, — überdieß auch die materielle menschliche Natur in allen individuellen Functionen der bestimmende, in allen universellen Functionen hingegen der bestimmt werdende Factor ist: so sind die individuellen Functionen ein Die materielle Natur in dem menschlichen Einzelwesen gewähren lassen, die universellen aber ein Sie brechen. Daher ist der eigenthümliche Character jener, indem sie so immer sinnlich (materiell) tingirt sind, das Vergnügen, der dieser die Anstrengung. Hierin gründet sich das sinnlich (wie man zu sagen pflegt „physisch") abspannende des Denkens und des Machens und die Nothwendigkeit einer Erholung auf beide, und zwar eben mittelst der Unterbrechung derselben durch die individuellen Functionen, das Ahnen und das Aneignen.

Anm. Auch das Denken ist mit Anstrengung verbunden wie das Machen, jenes strengt den Verstand an, dieses den Willen. Beide sind daher ein Arbeiten. Das Denken ist ein beständiges Abwehren der sich von Natur hervordrängenden individuellen Function des Ahnens, das Machen ein beständiges Abwehren der sich von Natur hervordrängenden individuellen Function des Aneignens *). Gelingt dieses Abwehren nicht, und mischen sich sonach die individuellen Functionen ein in die universellen, so entsteht das, was man das „Faseln" nennt, gleich sehr beim Denken und beim Machen. Das Ahnen und das Aneignen dagegen, sofern sie nämlich innerhalb des richtigen Maaßes bleiben, führen keine Anstrengung mit sich. Auch in den Ahnungen und den Anschauungen schwelgt man, eben so gut wie in den Genüssen. Sehr treffend definirt Schleiermacher die Anstrengung: „Die in der Handlung selbst vorkommende Renitenz gegen die Handlung nennen wir Anstrengung." (Die Chr. Sitte, S. 299.) Diese Renitenz braucht nicht lediglich in dem Object zu liegen, auf welches die Handlung gerichtet ist, sie kann eben sowohl auch in den

*) Das bekannte Wort Hegels: „Die Arbeit ist gehemmte Begierde" (Phänomenol., S. 148. d. S. W. Band 2.) ist dahin zu erweitern: Die Arbeit ist gehemmte Empfindung und gehemmter Trieb.

eignen Organen, mit denen der Handelnde operirt, ihren Sitz haben. Anstrengung muß auch bei schlechthin normaler sittlicher Entwickelung stattfinden. Bei ihr ist nämlich allerdings zu jeder sittlichen Aufgabe, die sich dem Individuum neu stellt, immer auch das für sie erforderliche Maaß von sittlichem Vermögen in ihm vorhanden; allein nicht schon actu, sondern nur potentia. Actu muß sie das Individuum erst selbst in sich zustande bringen durch einen sittlichen Zeugungsact, d. i. durch einen Act sich in sich selbst concentrirender Selbstbestimmung, durch ein „Sich zusammennehmen," — und in diesem Act liegt eben die Anstrengung. Näher besteht er darin, daß die Persönlichkeit des Individuums kraft ihrer Selbstbestimmung ein noch nicht (wenigstens noch nicht vollständig) durch sie bestimmtes Element ihrer materiellen Natur, es sei nun der äußeren oder der inneren, sich neu zum Organ zueignet. Daher kommt es denn, daß in uns jede Lösung einer neuen sittlichen Aufgabe unmittelbar zugleich eine Vermehrung der sittlichen Kraft ist.

§. 234. Da die sittliche Entwickelung mit der entschiedenen Präponderanz der individuellen Bestimmtheit an der Persönlichkeit vor der universellen anhebt (§. 141.): so haben in dem menschlichen Einzelwesen von vornherein das Ahnen und das Aneignen das ausgesprochene Uebergewicht über das Denken und das Machen. Erst vermöge der sittlichen Entwickelung werden die universellen Functionen allmälig immer mehr hervorgearbeitet mit der universellen Bestimmtheit an der Persönlichkeit selbst, und damit zugleich die individuellen mehr und mehr beschränkt. Aber nur relativ werden diese letzteren zurückgedrängt, keineswegs werden sie etwa überhaupt aufgehoben. Die sittliche Aufgabe ist vielmehr (nach §. 141.) wesentlich die Herstellung des vollen Ineinanderseins der individuellen Functionen und der universellen in der Art, daß beide unmittelbar gegenseitig in einander umschlagen, also einerseits das Ahnen und Anschauen unmittelbar in das Denken und Vorstellen und umgekehrt und andrerseits das Aneignen und Genieſſen unmittelbar in das Machen und Erwerben und umgekehrt, indem die individuelle Function jedesmal selbst die Sollicitation für die universelle wird und umgekehrt. Hiermit sind dann beiderlei Functionen schlechthin in einander und stehen doch zugleich

beide in voller Kräftigkeit. Wegfallen nämlich dürfen die individuellen Functionen deshalb nie, weil die Individualität ein constitutiver Factor des menschlichen Geschöpfs ist. (Vgl. oben §. 120 ff.) Das Ahnen und Anschauen ist deshalb ein wesentliches Complement des Denkens und Vorstellens und das Aneignen und Genießen ein wesentliches Complement des Machens und Erwerbens.

Anm. Die Kindheit und die Jugend ist bekanntlich die eigentliche Zeit des Aneignens (namentlich des sinnlich-physischen, im Zusammenhange mit dem sinnlich-physischen Wachsthum,) und des Genießens, so wie der Glückseligkeit und der Begeisterung, die Blütezeit des (sinnlichen) Geschmacks und die angenehme Zeit des Lebens. Ebenso ist sie aber auch die Zeit des Ahnens und des Anschauens, die Zeit der Phantasie (die schönen Träume der Kindheit und der Jugend) und die der Schönheit.

§. 235. Die bisher besprochenen vier wesentlichen Formen des Handelns haben wegen des wesentlichen Verhältnisses zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit eben so wesentlich wie den sittlichen auch den religiösen Character. Wie ein sittliches Handeln so gibt es auch ein religiöses, und zwar näher ein religiöses individuelles sowohl als universelles Erkennen und ein religiöses individuelles sowohl als universelles Bilden. Diese vier wesentlichen Formen des religiösen Handelns fallen bei der normalen Entwickelung jede mit der ihr correspondirenden Form des (sittlichen) Handelns als solchen schlechthin zusammen. Die im Bisherigen in Ansehung der wesentlichen Formen des Handelns überhaupt aufgestellten Sätze gelten daher ebenmäßig auch von jenen wesentlichen Formen des religiösen Handelns.

§. 236. Das individuelle Erkennen unter dem religiösen Character, das religiöse Ahnen, ist das **Andächtigsein.** Es ist ein Erkennen mit dem Selbstbewußtsein als Gottesbewußtsein, und zwar mit dem Gottesbewußtsein als individuell bestimmtem, also mit dem religiösen Gefühle (dem Gottesgefühle). Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur in das menschliche Selbstbewußtsein, — als religiöses Erkennen ein Hineinabbilden jener in dieses wie es Gottesbewußtsein, d. h. wie es durch

Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt ist. Dieses religiöse Erkennen aber ist es näher als ein unter der individuellen Bestimmtheit gesetztes. Dieß heißt: es ist ein Hineinabbilden der materiellen Natur in das menschliche Gottesbewußtsein (d. h. in das durch Gott bestimmte und infolge davon ihm zugeeignete und von ihm erfüllte menschliche Selbstbewußtsein), wie es das spezifisch differente des bestimmten religiös erkennenden Individuums und diesem ausschließlich eigen ist, oder ein Hineinabbilden der materiellen Natur in das religiöse Gefühl. Das Andächtigsein ist allemal ein Erkennen, und zwar ein Gott erkennen. Dieses Erkennen Gottes ist aber in dem Andächtigsein einerseits ein durchaus individuelles, subjectives, ein Erkennen Gottes mit dem Gefühl, also ein Ahnen Gottes. Von dem Andächtigen wird Gott immer nur geahnt, nie gedacht. Andrerseits ist das Gott erkennen in dem Andächtigsein nicht ein Ihn unmittelbar erkennen, sondern ein Ihn erkennen im Reflex eines Die materielle Natur, die Welt erkennens, also in dem Eindruck, welchen die materielle Natur, überhaupt die Welt auf die Empfindung oder vielmehr das Gefühl des Andächtigen macht.*) Weshalb denn auch das Andächtigsein seine bestimmte Veranlassung immer von aussenher empfängt, und seine eigenthümliche Färbung jedesmal von dem Eindruck annimmt, den die Aussenwelt des Andächtigen eben auf ihn macht. Und daher motivirt sich auch die Forderung, alle Dinge andächtig zu behandeln, d. h. alles unser gefühlsmäßiges Weltbewußtsein immer in unser gefühlsmäßiges Gottesbewußtsein zu reflectiren und ebendamit in sein richtiges Gleichgewicht zu stellen. Die vermittelnde Potenz bei dem Andächtigsein ist, da es individuelles Erkennen ist, wie schon gesagt, die Empfindung, nämlich als religiöse, also das religiöse Gefühl. Ohne Regsamkeit des religiösen Gefühls gibt es keine Andacht. Seine Culmination erreicht das Andächtigsein darin, daß das Selbstbewußtsein des Andächtigen einerseits ganz individuell bestimmtes, d. h. ganz Gefühl, und andrerseits ganz religiös bestimmtes, also ganz Gottesgefühl ist. Auf dieser

*) Ein schönes Beispiel s. bei Heinr. Suso in seinem Leben, von ihm selbst erzählt, Kap. 14. (S. 34 f. der Diepenbrock'schen Ausg.)

Stufe ist das Andächtigsein das Anbeten, d. i. das sich schlechthin in sich selbst vollzogen habende Andächtigsein. Bei ihm sind also für das Gefühl alle andern Objecte, die es noch neben Gott hatte, vor diesem schlechthin vergangen, Gott ist für dasselbe das schlechthin einzige Object, — das Weltgefühl, mit Einschluß des Selbstgefühls, ist in dem Subject als solches schlechthin aufgegangen und absorbirt in dem Gottesgefühl.*) Aber dieses totale Gottesbewußtsein des Subjects ist auch ganz Gefühl, mithin schlechthin subjectives Erkennen (Gottes); es ist in ihm also schlechthin jede Gedankenvorstellung, jeder bestimmte objective Inhalt ausgelöscht, näher sonach (da es ganz Gottesbewußtsein ist) jede bestimmte Gedankenvorstellung von Gott, so daß dieser in ihm nur als das schlechthin Ueberschwängliche, als schlechthin bestimmungs- oder prädicatlose Einfachheit gesetzt ist. Auf diesem seinem Gipfelpunct ist daher das Andächtigsein ein eben so sehr schlechthin dunkles (d. h. von jedem bestimmten Inhalt entblößtes) wie schlechthin kräftiges, überhaupt also ein schlechthin überschwängliches (beides, im positiven und im negativen Sinne des Worts,) Ahnen Gottes. Das Product des Andächtigseins, d. h. die durch dasselbe erwirkte Zuständlichkeit des Subjects in seinem individuell bestimmten Selbstbewußtsein, also die Ahnung als religiöse ist die Andacht, die selbst wieder in ihrer Culmination die Verzückung (oder die Ekstase, ἔκστασις**)), der eigentlich s. g. mystische Zustand ist. Die Andacht ist die Bestimmtheit des gefühlsmäßigen Selbstbewußtseins, als gefühlsmäßiges Weltbewußtsein in das gefühlsmäßige Gottesbewußtsein reflectirt zu sein, nämlich als Ahnung von Gott.

Anm. Das Andächtigsein ist die Bethätigung des Gefühls als religiösen. Die Andacht ist ihrer Natur nach wesentlich mystisch, und hier der eigenthümliche Ort der Mystik, der ja bekanntlich die ekstatischen Zustände eigenthümlich zugehören. Die Andacht ist eine gefühlsmäßige Erkenntniß, wessen auch immer, (denn man kann in Beziehung auf Alles andächtig

*) Vgl. Sir. 43, 27 [29]: πολλὰ ἐροῦμεν καὶ οὐ μὴ ἐφικώμεθα, καὶ συντέλεια λόγων τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός. S. auch Daub, Syst. d, theol. Moral, II, 2, S. 139 f.

**) Vgl. ApG. 10, 11. C. 11, 5. C. 22, 17. 2 Cor. 12, 2—4.

sein,) mittelst des Gottesgefühls. Absorbirt dieses das objective Bewußtsein und auch jedes andre Gefühl schlechthin, so tritt die eigentlich mystische Andacht ein. Es ist daher wahr, wenn Martensen (Meister Eckart, S. 104.) sagt, die Religion sei das einzige Organ, welches der Mystiker für die Welt besitze; nur gilt dieß nicht minder auch vom Theosophen. Den Begriff der Mystik hat immer noch keiner schärfer und klarer entwickelt als der alte Pseudo-Dionysius Areopagita. Grade weil bei ihm die Mystik nur etwas künstlich mit dem Verstande aufgebautes ist, hat er ihre Theorie mit aller Genauigkeit und Deutlichkeit des nüchternen Verstandes verzeichnen können.

§. 237. Das universelle Erkennen unter dem religiösen Character, das religiöse Denken, ist das **Theosophiren** *). Es ist ein Erkennen mit dem Selbstbewußtsein als Gottesbewußtsein, und zwar mit dem Gottesbewußtsein als universell bestimmtem, also mit dem religiösen Sinne (dem Gottessinne). Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur in das menschliche Selbstbewußtsein, — als religiöses Erkennen ein Hineinabbilden jener in dieses wie es Gottesbewußtsein ist, d. h. wie es durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt ist. Dieses religiöse Erkennen aber ist es näher als ein unter der universellen Bestimmtheit gesetztes. Dieß heißt: es ist ein Hineinabbilden der materiellen Natur in das menschliche Gottesbewußtsein als solches, also in das menschliche Gottesbewußtsein (d. h. in das durch Gott bestimmte und infolge davon ihm zugeeignete und von ihm erfüllte menschliche Selbstbewußtsein) wie es nicht das spezifisch differente des bestimmten religiös erkennenden Individuums und diesem ausschließlich eigen, sondern das in allen menschlichen Einzelwesen selbige und sich selbst gleiche ist, — oder ein Hineinabbilden der materiellen Natur in den religiösen Sinn. Das Theosophiren ist allemal ein Erkennen, und zwar ein Gott erkennen. Dieses Gott erkennen ist aber im Theosophiren einerseits ein durchaus universelles, objectives, ein Erkennen

*) Was diesen Sprachgebrauch angeht vgl. Kant, Krit. d. Urtheilskraft, S. 369. (B. 7.).

Gottes mit dem Sinn, näher dem Verstandessinn, also ein Gott denken. Von dem Theosophirenden wird Gott wirklich gedacht, nicht bloß geahnt. Andrerseits ist das Gott erkennen in dem Theosophiren nicht ein Ihn unmittelbar erkennen, sondern ein Ihn erkennen im Reflex eines Die materielle Natur oder überhaupt die Welt erkennens, also in dem Eindruck, welchen die materielle Natur, überhaupt die Welt auf den Sinn, näher den Verstandessinn des Theosophirenden macht. Weshalb es denn auch kein Theosophiren gibt, bevor nicht schon irgend ein bedeutenderes Maaß von Erkenntniß der Außenwelt zustande gebracht ist, und das Theosophiren seinen eigenthümlichen Character immer von der jedesmaligen Weltanschauung des Theosophirenden annimmt*). Und daher motivirt sich auch die Forderung, alles Wissen überhaupt theosophisch zu behandeln, d. h. alles unser verstandesmäßiges Selbstbewußtsein immer in unser verstandesmäßiges Gottesbewußtsein zu reflectiren und eben damit in sein richtiges Gleichgewicht zu stellen. Das Theosophiren ist also das umgekehrte Philosophiren. Es unterscheidet sich dadurch characteristisch, daß es alle Dinge, das menschliche Selbstbewußtsein selbst miteingeschlossen, mittelst des Gottesbewußtseins (mittelst des Begriffs Gottes als des spezifischen Schlüssels) verstandesmäßig erkennt oder denkt**), während das Philosophiren alle Dinge mittelst des menschlichen Selbstbewußtseins als solchen verstandesmäßig erkennt oder denkt. Das Theosophiren geht also ebenso von dem menschlichen Selbstbewußtsein als Gottesbewußtsein aus, wie das Philosophiren von dem menschlichen Selbstbewußtsein als solchem. Der Theosophirende denkt alles mittelst des Gedankens Gottes. Daher denkt (resp. speculirt) er als ein von Gott erleuchteter. Die vermittelnde Potenz bei dem Theosophiren ist, da es universelles Erkennen ist; wie schon gesagt, der Sinn, näher der Verstandessinn, nämlich als religiöser, d. h. der religiöse Sinn. Ohne Regsamkeit des religiösen Sinnes gibt es kein Theosophiren. Dieser religiöse Sinn ist daher bei ihm auch das den Denkproceß regu-

*) Was z. B. bei Jakob Böhme besonders anschaulich wird.

**) Es ist ein ächt theosophischer Gedanke, wenn Vorländer, a. a. O., S. 497, schreibt: „Die Idee Gottes ist der Centralpunkt der Idee (das sensorium)".

lirende und leitende (freilich aber nicht etwa willkürlich alterirende und verknechtende) Princip. Als univerſelles Erkennen (ſ. oben §. 217.) iſt das Theoſophiren weſentlich ein Erkennen theils mit dem bloßen (d. h. noch nicht zum wirklichen religiöſen Verſtande entwickelten) religiöſen Sinne, theils mit dem eigentlichen religiöſen Verſtande. Wie das Denken als ſolches, ſo befaßt demnach auch das religiöſe Denken, das Theoſophiren weſentlich zwei verſchiedene Stufen in ſich. Als Erkennen mit dem bloßen religiöſen Sinne iſt es das religiöſe Wahrnehmen, d. h. die bejahende Aufnahme des Zeugniſſes Gottes von ſich ſelbſt (der göttlichen Selbſtbezeugung), und zwar des univerſellen und objectiven, in das Selbſtbewußtſein, d. i. das Glauben, welches weſentlich das erfahrungsmäßige religiöſe univerſelle Erkennen iſt, — als Erkennen mit dem eigentlichen religiöſen Verſtande iſt es das religiöſe Denken im engeren Sinne des Worts, alſo das religiöſe Begreifen, d. i. das eigentlich ſo zu nennende Theoſophiren, welches ſelbſt wieder theils ein Reflectiren, theils ein Speculiren iſt. Wie überhaupt das eigentliche Denken, wie urſprünglich ſo auch in bleibender Weiſe, das Wahrnehmen zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung hat (ſ. oben §. 217.), ebenſo auch das eigentliche Theoſophiren das Glauben (fides praecedit intellectum). Auf der andern Seite entfaltet ſich aber auch, wie das Wahrnehmen ſich mit innerer Nothwendigkeit aus ſich ſelbſt heraus zum eigentlichen Denken oder zum Begreifen erhebt, das Glauben nothwendig aus ſich ſelbſt heraus zum eigentlichen Theoſophiren (intellectus sequitur fidem). Beide gehören unauflöslich zuſammen. Das Product des Theoſophirens, alſo das Wiſſen als religiöſes, iſt die Theoſophie (im weiteren Sinne des Worts) oder die göttliche Erleuchtung (im intranſitiven Sinne). Sie iſt die Beſtimmtheit des verſtandesmäßigen Selbſtbewußtſeins, als verſtandesmäßiges Weltbewußtſein in das verſtandesmäßige Gottesbewußtſein reflectirt zu ſein, die Beſtimmtheit des Wiſſens von der Welt, Wiſſen von Gott zu ſein. Sofern ſie das Product des Glaubens iſt, iſt dieſe Erleuchtung der Glaube (die Glaubensgewißheit, die Glaubensüberzeugung), die religiöſe Kenntniß und Empirie, — ſofern ſie das Product des eigentlichen Theoſophirens iſt, iſt ſie die religiöſe Gnoſis oder die eigentlich ſo zu nennende Theoſophie, der religiöſe Begriff. Erſt

Glaube und Gnosis zusammen machen die wahre religiöse Erleuchtung, das wahre religiöse Wissen aus; für sich allein ist jedes dieser beiden Momente alles religiösen Wissens ein unvollkommenes. Ihr absolutes Ineinandersein ist die Vollendung des religiösen Wissens.

Anm. 1. Wir reden hier keineswegs etwa vom Theologisiren, das zu seiner Voraussetzung wesentlich eine Kirche hat, sondern vom Theosophiren. Dieses steht dem Philosophiren gegenüber, und die Theosophie als Gottesweisheit der Philosophie als Weltweisheit. Wohl aber hat die Theologie in ihrem Umfange einen wesentlichen Ort für das Theosophiren. Die speculative Theologie, ein integrirender Haupttheil des Systems der theologischen Wissenschaften, ist ihrem Begriff zufolge (s. oben §. 2.) Theosophie.

Anm. 2. Allein der verschiedene Ausgangspunkt seiner Speculation unterscheidet den Theosophen vom Philosophen. Indem der Theosoph alles durch den Gedanken Gottes denkt, überhüpft er nicht etwa die nothwendigen dialectisch-speculativen Vermittelungen des denkenden Erkennens, welche der Philosoph zu durchwandern hat. Seine Erleuchtung überhebt ihn nicht etwa derselben, sondern weist sie ihm nur eben auf. Diese für überflüssig zu halten, und auf nicht methodischem, naturalistischem Wege zu theosophiren, ist lediglich Mißverstand, wiewohl ein weit verbreiteter. Auch die Theosophie kann nicht ohne den strengen Begriff auskommen, und sie darf nicht etwa an die Stelle desselben ein bloßes Bild setzen. Nicht nur ist sie überhaupt gar nichts, sobald sie nicht Begriff ist, sondern auch diesen selbst darf sie nicht mit Phantasiebildern bekleiden, sondern nur mit der universellen Vorstellung.

Anm. 3. Es ist ein Grundgedanke Anselms von Canterbury, daß eben das, was im Natürlichen die Erfahrung ist, im Religiösen der Glaube ist. Fides praecedit intellectum grade ebenso wie sensus praecedit intellectum.

Anm. 4. In der christlichen Kirche ist die Theosophie uralt, so alt als die christliche Kirche selbst. Es hat dieser nie völlig an einer Gnosis gefehlt. Auch die häretische Gnostik ist wesentlich eine Gestaltung der Theosophie. (Vgl. auch Martensen, Meister Eckart, S. 123.). In der christlich ge-

maniſchen Welt hat die Speculation überhaupt als Theoſophie angehoben. Man denke nur an Scotus Erigena. Faſt überall trat die Theoſophie zunächſt in trüber Vermiſchung mit der Myſtik auf. In dieſer Beziehung iſt ſchon das bedeutſam, daß urſprünglich die Speculation und die myſtiſche Contemplation durch Ein und daſſelbe Wort, θεωρία, bezeichnet wurden. Die erſtere tauchte eben vonvornherein noch unter der Form der letzteren, in der Weiſe der unmittelbaren inneren religiöſen Anſchauung, auf, wie das univerſelle Erkennen überhaupt immer urſprünglich unter der natürlichen Verhüllung in dem individuellen Erkennen geboren wird, und ſich erſt allmälig aus derſelben herausringen muß, in der Menſchheit oder einem Volk im Ganzen wie im Individuum. Dieß leidet namentlich auf die Theoſophie und überhaupt die Speculation des Mittelalters in ihrem Verhältniß zur Myſtik und auf Jacob Böhme ſeine Anwendung. Das nahe Verwandtſchaftsverhältniß zwiſchen der Myſtik und der Theoſophie liegt nach dem Obigen von ſelbſt zutage. Beide ſind weſentlich religiöſer Natur, für ihren Unterſchied iſt es aber characteriſtiſch, daß der Myſtik nur das ſubjective Ich, der Theoſophie aber ebenmäßig auch die geſammte objective Welt Gegenſtand des Erkennens in Gott (aus dem Begriffe Gottes) iſt. Vgl. Martenſen, Meiſter Eckart, S. 120—123.

§. 238. Das individuelle Bilden unter dem religiöſen Character, das religiöſe Aneignen, iſt das **Beten.** Es iſt ein Bilden mit der Selbſtthätigkeit als Gottesthätigkeit, und zwar mit der Gottesthätigkeit als individuell beſtimmter, alſo mit dem Triebe, resp. der Begehrung, als religiöſem, d. h. mit dem Gewiſſen. Als Bilden iſt es ein Die materielle Natur der menſchlichen Perſönlichkeit als Organ anbilden, — als religiöſes Bilden ein Die materielle Natur der menſchlichen Perſönlichkeit, wie ſie durch Gott beſtimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm bewohnt iſt, zum Organ anbilden, — alſo ein Sie für Gott zum Organ ſeines Seins im Menſchen zurechtbilden. Dieſes religiöſe Bilden aber iſt es näher als ein unter der individuellen Beſtimmtheit geſetztes. Das heißt: es iſt ein Die materielle Natur der menſchlichen Perſönlichkeit wie ſie die ſpezifiſch differente des

bestimmten religiös bildenden Individuums und diesem ausschließlich eigen ist als eine durch Gott bestimmte und infolge davon ihm zugeeignete und von ihm bewohnte zum Organ anbilden, — deutlicher: ein Sie zum Organ des Seins Gottes in diesem bestimmten menschlichen Individuum zurechtbilden. Da der Aneignungsproceß wesentlich der Vergeistigungsproceß des Individuums, und zwar der Proceß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus, eines geistigen beseelten Leibes in demselben ist: so ist das religiöse Aneignen näher der Proceß der Erzeugung durch Gott bestimmten, d. h. heiligen Geistes, und zwar eines heilig geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes in dem Individuum, mittelst dessen dann Gott in diesem sein Sein haben kann, und zwar wie einerseits in diesem Naturorganismus selbst als göttliche Natur, so andrerseits, eben vermöge dessen, in seiner Persönlichkeit als göttliche Persönlichkeit. Das religiöse Aneignen ist ein In dem aneignenden Individuum seine materielle Natur zu heiligem Geist bilden. So ist es denn also in der That grade dieses religiöse Aneignen, d. h. das Beten, worauf wesentlich der religiöse Lebensproceß, der Proceß der sich allmälig verwirklichenden realen Einwohnung Gottes in dem menschlichen Individuum und das religiöse Leben dieses letzteren beruht. Beruht ja doch das Leben überhaupt wesentlich auf dem Aneignungsproceß (§. 218.). Deshalb wird mit Recht der nicht betende als religiös todt betrachtet und das Gebet als das spezifische Mittel, die religiösen Lebenskräfte an uns zu ziehn, und als das spezifische Heilmittel für die religiöse Ohnmacht, wie es ja auch eben die Bethätigung des religiösen Triebes, des Triebes nach Gott, des auf den Genuß Gottes gerichteten Triebes ist. Grade Beten (von Bitten) ist nun aber das religiöse Aneignen sofern es als Aneignen, d. h. als individuelles Bilden, Bilden mit dem Triebe, resp. der Begehrung ist. Es ist also wesentlich ein Begehren, ein Verlangen oder Bitten, nämlich ein religiöses Begehren, ein Begehren mit dem Triebe als religiösem, d. h. als durch Gott bestimmtem, als göttlichem, als Triebe der Gottesthätigkeit, ein Begehren aus Gott oder auf den religiösen Impuls hin, — kurz Beten in dem engeren Sinne, in welchem darunter das Bittgebet verstanden

wird. Allein damit ist es noch nicht abgeschlossen. Denn als Aneignen ist es wirksames, erfolgreiches Begehren. Sofern es sich nämlich wirklich als Aneignen vollzieht, befriedigt sich in ihm das Begehren zugleich in seinem Object, in einer wirklichen Erfüllung seines Begehrens. Daher denn auch die unbedingte Erhörlichkeit des Gebets*) in seinem Begriff selbst liegt, sofern es wesentlich (religiöses) Aneignen ist; dann aber auch sofern es ein von der Gottesthätigkeit in dem Betenden ausgehendes, ein von Gott selbst in ihm gewirktes Begehren, ein Begehren auf den Impuls Gottes selbst in ihm ist.**) Indem nun das Beten so wesentlich ein wirksames Begehren ist, und bei ihm wesentlich ein wirkliches Erlangen des erbetenen Objects stattfindet, so schließt es sich erst durch die Zueignung dieses letzteren, d. h. durch den Dank vollständig in sich ab. Dieser ist das Moment der wirklichen Intussusception des begehrten Objects aufseiten des Begehrenden. Das Gebet ist daher seinem Begriff nach wesentlich beides, Bittgebet und Dankgebet, und zwar beides in Einem, und dieß, je intensiver es ist, desto vollständiger. Das zwischen beiden, Bitte und Dank, als vermittelnd mitten inne liegende Moment ist die Gewißheit der Erhörung***), die deshalb in jedem wahren Gebet wesentlich mit eingeschlossen liegt. Näher ist das Beten wesentlich Opfern. Denn nur als solches, also als wesentlich zugleich opferndes Erzeugen von Eigenthum ist das Aneignen religiöses, d. h. ein Die materielle Natur dem bestimmten menschlichen Individuum auf ausschließliche Weise zum Organ seiner Persönlichkeit für Gott, d. i. zum Organ des Seins Gottes in diesem bestimmten menschlichen Individuum, anbilden. Das individuelle Bilden ist nämlich seinem Begriff zufolge ein Aneignen des individuell bildenden menschlichen Individuums, ein Erzeugen von ihm zugehörigem Eigenthum. Ein religiöses kann aber das individuelle Bilden nur sein, sofern es auf Seiten des individuell bildenden mensch-

*) Matth. 7, 7—11. C. 21, 22. Marc. 11, 22—24. Joh. 14, 12—14. C. 15, 7. 16. C. 16, 23—27 u. s. w.

**) Röm. 8, 26. 27.

***) Matth. 21, 21. 22. Marc. 11, 22—24. Jac. 1, 5—8.

lichen Individuums ein solches Aneignen oder ein solches Erzeugen von ihm zugehörigem Eigenthum wesentlich für Gott ist. Ein religiöses ist also das Aneignen nur sofern es auffeiten des Aneignenden wesentlich zugleich ein Sich selbst oder sein Eigenthum an Gott hingeben, ein Hingeben seines von ihm producirt werdenden Eigenthums an Gott zum Organ seines Seins in ihm, dem Aneignenden, mit Einem Worte ein Opfern ist. Denn der Begriff des Opferns ist eben das Hingeben des Eigenthums an Gott, und alles wahre Opfer ist so wie einerseits Bitt- und Dankopfer — weil nämlich die beiden wesentlichen Momente des Gebets Bitte und Dank sind, — so andrerseits Selbstopfer. In concreto ist daher das Opfern wesentlich Opfern des Naturorganismus, des beseelten „Leibes" des Opfernden (Röm. 12, 1), nämlich ein Hingeben desselben an Gott, damit er, als geistiger, Organ seiner (nämlich Gottes) Einwohnung in dem Opfernden sei. Bei dem normalen Stande der Entwicklung des Individuums coincidiren diese beiden Seiten, das eigne Aneignen und das Opfern, schlechthin, weil in diesem Falle das Aneignen, wie alle sittlichen Functionen überhaupt, immer unmittelbar zugleich schlechthin unter der religiösen Bestimmtheit gesetzt, und so alles Aneignen wesentlich religiös bestimmtes oder religiöses Aneignen ist, — oder, die Sache in concreto genommen, weil bei der normalen sittlichen Entwickelung das in dem Aneignungsproceß erzeugte Eigenthum immer guter und wirklicher Geist, mithin auch für Gott schlechthin empfänglicher oder heiliger Geist ist. Als ein solches Opfern ist das Beten wesentlich ein Ringen des individuellen menschlichen Willens mit dem göttlichen (Luc. 22, 24), natürlich wie unter der Voraussetzung der Flexibilität dieses letzteren, so mit letztlicher Bereitwilligkeit jenes, sich diesem unbedingt zu unterwerfen (Mtth. 26, 38. 39); und grade dieses ist das tiefste Wesen des Gebets. Im Gebet will der Betende erfahren und erfährt er auch wirklich, nämlich mittelst seines Gewissens, was der besondre Wille Gottes an ihn und in Betreff seiner in specie ist; und grade durch das Gebet bringt er dann weiter seinen eignen Willen mit dem so erkannten Willen Gottes in Uebereinstimmung. Das Beten ist daher für den

Menschen das spezifische Mittel der Selbstüberwindung und der Ergebung in den göttlichen Willen (Matth. 26, 36 ff.). Die vermittelnde Potenz bei dem Beten ist, da es individuelles Bilden ist, wie schon gesagt, der Trieb, resp. die Begehrung, nämlich als religiöser, d. h. das Gewissen. Es ist ein Den Trieb *nach Gott hin* ausstrecken, ein sich durch das Gewissen individuell mit Gott vereinigen. Ohne Regsamkeit des Gewissens, ohne Lebendigkeit und Zartheit desselben, kann es kein wahres Beten und keinen regen Gebetstrieb geben, so wie auch wieder umgekehrt eifriges Beten dem Gewissen eine eigenthümliche Wachheit und Kräftigkeit mittheilen muß.*) Das Product des Betens, also das Eigenthum als religiöses, ist das *Charisma*, die göttliche Begabung (eben so genannt als Erfolg des Gebets). Das Charisma ist das Eigenthum als von Gott bestimmtes und infolge davon von ihm bewohntes, ihm als Organ seines Seins in dem Individuum zugeeignetes. In concreto ist es der sittlich gesetzte, d. h. näher vergeistigte Naturorganismus oder beseelte Leib des Individuums in seiner spezifisch differenten individuellen Bildung als *heilig* geistiger: weshalb denn das Charisma immer *Gabe des heiligen Geistes* ist, aber auch immer *durchaus individuelles* (1 Cor. 12, 4 ff).

Anm. 1. Auch die gewöhnliche Vorstellung betrachtet das Beten als ein Aneignen, ein Assimiliren, und im Zusammenhange damit als ein Geniessen. Nichts ist uns geläufiger als die Vergleichung des Betens mit dem *Athemholen*, einer der Grundformen des sinnlichen Assimilationsprocesses**). *Bettina* schreibt: „Es soll mir niemand sagen, daß reiner Genuß nicht Gebet ist." Darin liegt tiefe Wahrheit. Eben wegen dieses wesentlichen Verhältnisses zwischen dem Aneignen und dem Beten heiligen wir unser Aneignen, besonders den Genuß der materiellen Nahrungsmittel, durch Gebet (Tischgebet). Vgl. 1. Tim. 4, 3—5. Hier erklärt sich auch, wenn man oben §. 218, namentlich Anm. 3, vergleicht, die eigenthümliche Hinzugehörigkeit des *Fastens*

*) Vgl. *Reinhard*, Syst. d. chr. Moral, V, S. 198 f.

**) Es ist daher sehr richtig, wenn *Kliefoth* (Theorie des Kultus der ev. Kirche, S. 15) sagt, das Gebet als Gebet ohne Unterlaß gedacht sei identisch mit der Frömmigkeit.

zum Beten: Marc. 9, 29. Luc. 2, 37 u. ö. Wegen der Fürbittte s. unten §. 383.

Anm. 2. Eben weil das Beten als das religiöse Aneignen wesentlich ein Produciren heiligen Geistes in dem betenden Individuum ist, stellt der Erlöser Luc. 11, 13 als den spezifischen Erfolg des Betens überhaupt dar den Empfang heiligen Geistes von Gott.

Anm. 3. Jedes Gebet ist in demselben Maaße erhörlich, in welchem es wirklich Gebet ist.

Anm. 4. Im Bewußtsein des Betenden ist auch der Erfahrung zufolge das Beten immer desto mehr ausdrücklich als ein Hingenommen werden von Gott, d. h. als ein Sich Gott opfern gesetzt, je inbrünstiger es ist. Das „leidende Gebet" der Mystiker.

§. 239. Das universelle Bilden unter dem religiösen Character, das religiöse Machen, ist das **Heiligen.** Es ist ein Bilden mit der Selbstthätigkeit als Gottesthätigkeit, und zwar mit der Gottesthätigkeit als universell bestimmter, also mit der Kraft, näher der Willenskraft, als religiöser, d. h. mit der göttlichen Mitthätigkeit. Als Bilden ist es ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit als Organ anbilden, — als religiöses Bilden ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit wie sie durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm bewohnt ist zum Organ anbilden, — also ein Sie für Gott zum Organ seines Seins im Menschen zurechtbilden. Dieses religiöse Bilden aber ist es näher als ein unter der universellen Bestimmtheit gesetztes. Das heißt: es ist ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit als solcher, also der menschlichen Persönlichkeit, wie sie nicht die spezifisch differente des bestimmten religiös bildenden Individuums und diesem ausschließlich eigen, sondern die in allen menschlichen Einzelwesen selbige und sich selbst gleiche ist, als eine durch Gott bestimmte und infolge davon ihm zugeeignete und von ihm bewohnte zum Organ anbilden, — deutlicher: ein Sie zum Organ des Seins Gottes in dem Menschen als solchem oder in der Menschheit überhaupt zu-

rechtbilden. Das religiöse universelle Bilden ist demnach ein Bilden der materiellen Natur für Gott zu einem universellen Organ seines Seins und seiner Wirksamkeit in der Menschheit überhaupt, also zu einem Compler oder vielmehr System solcher Organe (Werkzeuge), mittelst welcher er in der Menschheit überhaupt, die individuellen spezifischen Differenzen der menschlichen Einzelwesen völlig unangesehen, seine Wirksamkeit ausüben, und so immer vollständiger sich sein Sein geben kann. Dieß ist aber eben das Heiligen (das Weihen). Die Welt heiligen heißt nichts andres als die materielle Natur, in allen ihren einzelnen Theilen und als Ganzes, zu einem universell bestimmten Werkzeug bilden, das spezifisch dazu geeignet ist, Mittel der immer vollständigeren Verbreitung und Wirksamkeit des Seins Gottes in der Menschheit (der Herrschaft Gottes in der irdischen Welt) zu sein. Auch als religiöses, also als Heiligen, ist das Machen aus dem oben §. 233. angeführten Grunde wesentlich zugleich ein Arbeiten. Die vermittelnde Potenz bei dem Heiligen ist, da es universelles Bilden ist, wie schon gesagt, die Kraft, näher die Willenskraft, nämlich als religiöse, d. h. die göttliche Mitthätigkeit. Ohne Regsamkeit und Lebendigkeit der religiösen Kraft, d. i. der göttlichen Mitthätigkeit gibt es keine Heiligung der Welt. Das Product des Heiligens ist das Heiligthum oder das Sacrament (id, quod sacratum est,), d. i. die spezifisch zum universellen, d. h. allgemein anwendbaren und allgemein gültigen Organ des Seins und der Wirksamkeit Gottes in der Menschheit, zum Werkzeug für die Vollziehung der Heiligung der Welt geeignete Sache (im weitesten Umfange dieses Begriffs), alles, was spezifisch geeignetes universelles Medium zur Fortleitung der Frömmigkeit unter den Menschen, spezifischer Conductor der religiösen Kräfte in der irdischen Welt, also im weitesten Sinne des Worts Gnadenmittel ist. Daher ist denn auch die Wirksamkeit der göttlichen Mitthätigkeit in der Welt bestimmt an die Sacramente in diesem Sinne (an die Gnadenmittel) als ihre schlechthin nothwendigen Medien gebunden.

Anm. Der hier entworfene ethische Begriff des Sacraments ist allerdings nicht der dogmatische, wohl aber grade und genau der Begriff von sacramentum in

der ältesten Kirche. Der in dieser unserm jetzigen dogmatischen Begriff des Sacraments entsprechende Begriff ist der des Mysteriums. (S. unten §. 783. Vgl. auch Petersen, Die Idee der christl. Kirche, II, S. 201 f.) Die Tendenz der (katholischen) Kirche auf die Vervielfältigung der Sacramente motivirt sich vollkommen aus diesem (ursprünglichen, d. h. ethischen) Begriff des Sacraments, der ihr aus einer früheren Zeit her immer noch nachgeht. Eben als das Streben nach der Production kirchlicher (nicht an sich sittlicher) Sacramente mußte sie aber ausarten.

§. 240. Wie das Ahnen so wird auch das Andächtigsein von einem individuellen Imaginiren, d. i. einem Anschauen, unmittelbar concomitirt, — wie das Denken so auch das Theosophiren von einem universellen Imaginiren, d. i. einem Vorstellen, — wie das Aneignen so auch das Beten von einem individuellen Werthgeben, d. i. einem Genießen, — und wie das Machen so auch das Heiligen von einem universellen Werthgeben, d. i. einem Schätzen.

§. 241. Das das Andächtigsein concomitirende religiöse individuelle Imaginiren oder Anschauen ist das **Contempliren** (oder Beschauen), und so ist alles Andächtigsein wesentlich zugleich ein Contempliren. Das Andächtigsein ist immer in irgend einem Maaße von einem religiösen Anschauen, von einem Schauen Gottes in einem, wenn auch rein innerlichen, Bilde begleitet. Das Product des Contemplirens ist die Gottesanschauung, und so ist jede Verzückung (Ekstase) wesentlich zugleich Gottesanschauung*).

Anm. Die religiöse Ahnung ist eben wesentlich zugleich Erkenntniß Gottes im Bilde. Weil so das Andächtigsein wesentlich zugleich Beschauen ist, deshalb geht die Andacht so leicht in visionäre Zustände über, bevorab die mystische. Die Ekstase ist immer von visionären Erscheinungen begleitet. Das überschwängliche „Licht", in welchem der Mystiker innerlich Gott schaut, ist gar keine bloße Phrase. Die He-

*) Vgl. Matth. 5, 8. ApG. 7, 56. C. 22, 17. 18.

sychasten. Es gibt auch eine religiöse Phantasie. Der Andächtige ist wesentlich zugleich der Seher.

§. 242. Das das Theosophiren concomitirende religiöse universelle Imaginiren oder Vorstellen ist das **Weissagen,** und so ist alles Theosophiren wesentlich zugleich ein Weissagen. Das Product des Weissagens ist das Wort Gottes, und so ist jede Erleuchtung wesentlich zugleich Wort Gottes. Dieß Wort Gottes ist eben die religiöse Vorstellung, das religiöse Wissen in eine bestimmte Vorstellung, die zunächst ein lediglich inneres Wort ist, gefaßt. Nach dieser Seite hin ist der (erleuchtete) Theosoph der Prophet.

Anm. 1. Weissagen wird hier in dem ganz weiten biblischen Sinne genommen, in dem Sinne des neutestamentlichen προφητεύειν. Vgl. 1 Cor. 14.

Anm. 2. Daß das Theosophiren wesentlich ein Imaginiren concomitirt, davon zeugt schon die der Theosophie angeborene nur zu starke Hinneigung zur bildlichen Einkleidung ihrer Sätze, von den Gnostikern an bis zu Jakob Böhme und Franz Baader.

Anm. 3. Eine Erleuchtung, die sich nicht vor der Gemeinde aussprechen kann, ein Erleuchteter, der nicht zugleich Prophet ist, gilt nichts in der Gemeinde. Vgl. 1 Cor. 14, 1 — 28.

Anm. 4. Die heil. Schrift ist auf eine eigenthümliche und spezifische Weise Wort Gottes; aber sie ist es nicht ausschließlich, und es ist mit ihr noch nicht abgeschlossen, sondern es setzt sich auf ihrer Basis immer noch weiter fort. Wie denn auch unsre ältere Theologie die Kirche immerfort Wort Gottes produziren läßt, und von jeder rechten Predigt (und das mit gutem Grund) behauptet, daß sie nicht bloß Auslegung des göttlichen Worts, sondern selbst Wort Gottes sei, eine Vorstellungsweise, die Harms mit Recht wieder geltend gemacht hat. Das vollendete göttliche Wort kann natürlich nicht früher und nicht anders gefunden werden als zugleich mit dem vollendeten religiösen Begriff (oder der vollendeten Erleuchtung) und mittelst des-

selben. Das vollendete Wort Gottes zu finden ist auf diesem Gebiete die höchste Aufgabe. Dieß ist es, worauf innerhalb ihres bestimmten Bereichs die kirchlichen Symbole eigentlich hinauswollen. Das vollendete Wort Gottes ist die vollendete (universelle) Darstellung des vollendeten religiösen Wissens im Wort, d. i. die vollendete religiöse Wissenschaft.

Anm. 5. Der Begriff des Propheten reicht viel weiter als wir ihn auszudehnen pflegen. Er greift auch weit hinüber in die moderne Zeit und in das gemeinhin s. g. weltliche Gebiet. Prophet ist Jeder, der für ein eigenthümliches religiöses Wissen einen allgemein verständlichen und deshalb allgemein gültigen Ausdruck aufzufinden vermag. Wir haben auch in unsrer neueren Literatur hervorragende Geister, die sich weder unter die Dichter noch unter die Philosophen einreihen lassen, und für die sich schwerlich eine andre Kategorie auffinden läßt als die der Propheten.

§. 243. Das das Beten concomitirende religiöse individuelle Werthgeben oder Genießen ist das **Seligsein**, und so ist alles Beten wesentlich zugleich ein Seligsein. Es concomitirt nämlich das Beten wesentlich ein religiöses Genießen. Zunächst also überhaupt ein individuelles Werthgeben, ein Werthgeben mit der Empfindung, resp. dem Gefühle, und zwar hier (beim Aneignen) der Natur der Sache zufolge (s. oben §. 225.) bestimmt unter dem Character der Lust. Es concomitirt sonach in dem betenden Subject sein Beten wesentlich ein Gefühl der Lust. Da es sich aber hier um ein religiöses Aneignen handelt, so ist das dasselbe concomitirende Genießen näher ein religiöses Genießen. Es begleitet in dem Betenden sein Beten wesentlich ein Gefühl religiöser Lust, nämlich näher ein Gefühl von der Förderung seines Lebens in Gott vermöge seines religiösen Aneignens. Dieses Gefühl ist eben die Seligkeit, und das Seligsein ist nichts andres als das Genießen als religiöses. Das Product des Seligseins ist die Gottbegeisterung, der Enthusiasmus (ἐν θεῷ ἐνθουσιασμός), und so ist jedes Charisma wesentlich zugleich Enthusiasmus. Das Product des religiösen Genießens ist nämlich in dem betenden Individuum seine religiöse Selbstbefriedigung und Glückseligkeit oder

näher Begeisterung, seine Selbstbefriedigung oder näher Begeisterung in Gott. Das Ergebniß des Betens ist in dem Betenden ein Zustand des Gefühls davon, Gott sich angeeignet zu haben, ein geistiges Organ für das reale Sein Gottes in ihm zu besitzen, und mithin von Gott wirklich bewohnt zu sein, Gott wirklich in sich zu tragen (ein θεοφόρος zu sein). Dieß Gefühl aber des menschlichen Individuums von dem realen Sein Gottes in ihm und somit auch von seinem realen Sein in Gott ist grade das eigentliche Wesen des Enthusiasmus.

Anm. Der Enthusiasmus (im guten Sinne des Worts und bestimmt von der Begeisterung überhaupt unterschieden,) ist nichts andres als die Selbstbefriedigung oder näher Begeisterung des Individuums als religiöse. Daß die charismatische Begabung immer den Enthusiasmus in ihrem Gefolge hat, — und daß es umgekehrt auch wieder keinen Enthusiasmus gibt ohne charismatische Begabung, das ist eine bekannte Thatsache.

§. 244. Das das Heiligen concomitirende religiöse universelle Werthgeben oder Schätzen macht, daß es gleichfalls unmittelbar zugleich ein (religiöses) Erwerben ist, d. h. **religiöses Verdienen**, und so ist alles Heiligen wesentlich zugleich ein religiöses Verdienen. Vermöge des es concomitirenden universellen oder objectiv gültigen Werthgebens, des Schätzens, ist nämlich alles Heiligen unmittelbar zugleich ein Produciren von allgemein gültigen, in Beziehung auf alle menschlichen Einzelwesen, ihre individuellen spezifischen Differenzen unangesehen, geeigneten Organen des Seins und der Wirksamkeit Gottes in der Menschheit, von objectiv werthvollen und allgemein nutzbaren spezifischen Trägern und Fortleitern der Frömmigkeit unter den Menschen. Es ist so ein Vermehren des Besitzstandes Gottes in der Welt, ein Erwerben eines für den religiösen Zweck angelegten Kapitals, eines religiösen Vermögens, einer Potenz im religiösen Verhältniß der menschlichen Einzelwesen untereinander oder im religiösen Verkehr. Das Product des religiösen Verdienens ist das religiöse Verdienst (der religiöse Schatz), und so ist jedes Sacrament oder Heiligthum wesentlich zugleich ein religiöses Verdienst. Nach dieser Seite hin ist der Heiligende als der religiös verdienstvolle (potente), weil der für Andre die Förderung ihrer Frömmigkeit

durch die von ihm producirten Sacramente (Gnadenmittel) zu vermitteln geeignete, der Priester.

Anm. 1. Der Begriff des religiösen Verdienens und Verdienstes kann nicht umgangen werden, wie er denn auch immer wieder auftaucht, nur in verkappter Weise, auch da, wo er grundsätzlich ausgeschlossen wird. Nur pflegt er freilich ebenso allgemein auch auf eine sehr unfromme Weise mißverstanden zu werden. In dem Zusammenhange, in welchem er sich uns hier ergeben hat, ist er unmittebar gegen dieß Mißverständniß gesichert. Aus ihm ist es nämlich sofort klar, daß das religiöse Verdienen und Verdienst ein solches ist nicht in dem Verhältniß des menschlichen Individuums zu Gott, sondern lediglich in seinem Verhältniß zur religiösen Gemeinschaft der Menschen unter einander, lediglich in Beziehung auf den religiösen Verkehr.

Anm. 2. Der Priester ist is, qui sacramenta conficit. Hier liegt auch die Wurzel des Zusammenhangs von religiösem Verdienst und priesterlicher Versühnung der Sünde. Vgl. unten §. 567.

Vierter Abschnitt.

Die sittliche Gemeinschaft.

Erstes Hauptstück.

Der Begriff der sittlichen Gemeinschaft.

§. 245. Da die Individualität auf einer Unangemessenheit des menschlichen Einzelwesens zu dem Begriff des menschlichen Geschöpfs an sich beruht, so ist sie freilich an sich eine Beschränktheit und eine Unvollkommenheit; aber sie ist dieß doch nur in relativer Weise, und in andrer Beziehung ist sie ebenso bestimmt auch wieder eine relative Vollkommenheit. Nämlich in Beziehung auf das Zusammensein einer Vielheit von Einzelwesen. Für eine solche ist die Individualität das die Einzelnen, die als bloße Exemplare beziehungslos neben einander stehen (wie in der Thierwelt), gegenseitig integrirende und somit unter einander verknüpfende Moment. Die menschlichen Individuen müssen nämlich an sich geeignet sein, sich gegenseitig zu ergänzen, infolge der Tendenz der (kraft des schöpferischen Impulses Gottes) zeugenden irdischen materiellen Natur, mittelst einer sich stätig fortsetzenden Production menschlicher Einzelwesen die immer noch unvollkommene Realisirung des menschlichen Geschöpfs zu integriren (§. 224.). Jedes neu entstehende menschliche Individuum ist freilich von allen schon vorhandenen different; aber dieß eben auch nur insofern als in ihm die Verknüpfung und gegenseitige Durchdringung des in den beiden andren, durch deren Vermittlung es entstanden ist, Differenten angestrebt ist, also nur sofern in ihm als einem dritten zwei andere sich gegenseitig ergänzen wollen. Die Individualität ist demnach grade die wesentliche Bedingung der Gemeinschaft. Diese beruht nämlich wesentlich auf dem Vorhandensein beider, eines Identischen

und eines Differenten in den mehreren Einzelwesen. Denn ohne das Identische, die Gattungsgleichheit, an den Differenten gibt es für diese keine Möglichkeit einer Anknüpfung der Gemeinschaft, indem sie sich nur in einem ihnen gemeinsamen Dritten berühren können. Und auf der andern Seite ohne die Differenz an den Identischen gibt es für diese keine Möglichkeit und kein Bedürfniß der Ergänzung durch einander, und mithin kein Bedürfniß gegenseitiger Anknüpfung und keinen Reiz zu ihr.

§. 246. Wie die Möglichkeit der Gemeinschaft so ist mit der Individualität für die menschlichen Einzelwesen weiter auch das bestimmte Bedürfniß derselben gegeben und die unmittelbare Nöthigung, sie zu suchen. Denn da in jedem von ihnen das menschliche Wesen nur auf relative Weise gesetzt ist, also eben so sehr auch relativ *nicht* gesetzt ist: so ist ihr Sein als ein wirklich menschliches, wie es doch durch ihren Begriff gefordert wird, oder das wirkliche, volle Sein des menschlichen Wesens selbst in ihnen nur insofern denkbar, als sie als sich alle gegenseitig ergänzend, d. h. als unter einander in vollständiger Gemeinschaft stehend gedacht werden. Jedem Individuum haftet somit als solchem die *Bedürftigkeit* an; es hat eben als Individuum Bedürfnisse, deren Befriedigung es nur von andern menschlichen Individuen empfangen kann.

§. 247. Ebenso stellt es sich auch beim Hinblick auf die sittliche Aufgabe. Diese geht ja zuletzt nicht auf die Zueignung der irdischen materiellen Natur an die *individuelle*, d. h. unvollständige menschliche Persönlichkeit, sondern auf die Zueignung der irdischen materiellen Natur an die *wirkliche* menschliche Persönlichkeit selbst, d. h. an die *vollständige* menschliche Persönlichkeit; und allein durch die Function dieser letzteren kann sie auch wirklich vollzogen werden. Da nun diese volle menschliche Persönlichkeit in *keinem* menschlichen Einzelwesen gegeben ist, sondern nur zerstreut nach ihren einzelnen Momenten in der Gesammtheit der vielen unvollständig menschlich persönlichen Einzelwesen: so kann auch die Lösung jener Aufgabe nur das Resultat des *gemeinsamen Handelns aller* dieser sein, in welchem ihre sittlichen Functionen, von denen jede an sich selbst und für sich unzureichend ist, zusammenwirkend sich gegenseitig ergänzen. Die Realisirung der sittlichen Aufgabe, beides als Gesammtaufgabe und als in-

dividueller, iſt demnach nur unter der Bedingung einer ſittlichen Gemeinſchaft denkbar, und zwar einer ſchlechthin allgemeinen.

§. 248. Endlich iſt auch die normale Entwickelung der menſchlichen Sittlichkeit (durch welche dann auch wieder die Löſung der ſittlichen Aufgabe bedingt iſt,) ſchlechterdings durch die ſittliche Gemeinſchaft bedingt, und ihre Vollendung durch die vollendete ſittliche Gemeinſchaft. Denn die normale ſittliche Entwickelung des menſchlichen Individuums iſt ſchlechterdings durch die Richtigſtellung ſeiner natürlichen Individualität bedingt (ſ. oben §. 131 ff.); dieſe Regulirung iſt aber ſelbſt wieder ſchlechterdings bedingt durch das Vorhandenſein eines Regulators für die individuellen menſchlichen Perſönlichkeiten, alſo einer Objectivirung der menſchlichen Perſönlichkeit als ſolcher (oder an ſich) oder der univerſell menſchlichen Perſönlichkeit (§. 135.). Eine ſolche nun kommt nur in der menſchlichen Gemeinſchaft zuſtande. Indem nämlich in dieſer die vielen einzelnen individuellen Perſönlichkeiten ſich gegen einander integriren, gehen ſie zu einer Perſönlichkeit höherer Ordnung, zu einer Geſammtperſönlichkeit zuſammen. Einerſeits reflectiren ſich in dem Selbſtbewußtſein jedes Einzelnen die ihm an dem vollen menſchlichen Selbſtbewußtſein abgehenden Beſtimmtheiten, ſoweit ſie in den übrigen geſetzt ſind, und es entſteht ſo in ihm ein Gemeinbewußtſein, und andrerſeits wird die Selbſtthätigkeit jedes Einzelnen durch die ihr an der vollen menſchlichen Selbſtthätigkeit abgehenden Beſtimmtheiten, ſoweit ſie in den übrigen geſetzt ſind, miterregt, und es entſteht ſo in ihm eine Gemeinthätigkeit. Beide, Gemeinbewußtſein und Gemeinthätigkeit, ſind je weiter die ſittliche Entwickelung in normaler Weiſe fortgeſchritten iſt (weil in demſelben Maaße Selbſtbewußtſein und Selbſtthätigkeit in einander eingehen, §. 162.), deſto mehr in Einheit geſetzt. In dieſer ihrer Einheit ſind ſie der Gemeingeiſt (der ſich dann wieder ausdrücklich äußerlich objectivirt, ſ. unten §. 261.). Er iſt die realiſirte Idee der (beſtimmten) menſchlichen Gemeinſchaft ſelbſt. Indem ſo die ſittliche Gemeinſchaft vermöge ihres eigenen Lebensproceſſes in ihrem Schooß einen alle ihre Mitglieder beſeelenden Gemeingeiſt abſetzt, gebiert ſie alſo eine Objectivirung der univerſellen menſchlichen Perſönlichkeit aus, an welcher die natürlichen individuellen menſchlichen Perſönlichkeiten ſich reguliren können. Dieſer Gemeingeiſt iſt in

concreto die Bedingung der normalen Entwickelung der menschlichen Sittlichkeit. Eine wirkliche, d. h. reine Objectivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit ist er übrigens nur nach Maaßgabe des Umfangs und der Innigkeit der Gemeinschaft, welche ihn absetzt. Denn nach Maaßgabe ihrer Extension und ihrer Intensität ist sie ein mehr oder minder vollständiger Complex der Elemente des menschlichen Seins, und mithin ist auch nur nach Maaßgabe hiervon in ihr eine vollständige Ergänzung der Differenzen der individuellen menschlichen Persönlichkeiten durch einander, die Bildung eines vollständigen menschlichen Gemeinbewußtseins und einer vollständigen menschlichen Gemeinthätigkeit, kurz eines vollständigen oder wahrhaft universellen menschlichen Gemeingeistes möglich. Nur in der (extensiv und intensiv) absoluten sittlichen Gemeinschaft mithin kann es zu einer vollkommenen Objectivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit, also auch zu einer schlechthin richtigen Regulirung der natürlichen individuellen Persönlichkeiten kommen; und nur in ihr ist sonach die objectiv vollendete normale Entwickelung der menschlichen Sittlichkeit möglich. Je mehr die sittliche Gemeinschaft (und mit ihr der Gemeingeist) sich ihrer Absolutheit annähert, je weiter sie also in ihrer extensiven und intensiven Entwickelung vorschreitet, desto höher steigert sich auch die objective menschliche Sittlichkeit. Die absolute Vollendung der menschlichen sittlichen Gemeinschaft ist unmittelbar zugleich die absolute Vollendung der Entwickelung der objectiven menschlichen Sittlichkeit. Auch von dieser Seite her ist folglich die absolute sittliche Gemeinschaft die Bedingung der Lösbarkeit der sittlichen Aufgabe.

§. 249. Die demgemäß zu fordernde absolute sittliche Gemeinschaft muß, wie schon gesagt worden, eine solche sein sowohl extensiv als intensiv. Es darf also einerseits der Umfang derselben keine andre Grenze haben als die des Umfangs des menschlichen Geschlechts selbst. Und zwar ebenso der Zeit nach wie dem Raume nach. Möglich aber ist auch der Zeit nach eine absolute Continuität der menschlichen sittlichen Gemeinschaft deshalb, weil ja, nämlich unter der Voraussetzung der Normalität der sittlichen Entwickelung, das menschliche Einzelwesen durch sein Ableben keineswegs etwa aus dem Zusammenhange — und zwar dem wirksamen — mit den späteren menschlichen Generationen heraustritt.

Denn da sein Ableben (in diesem Falle) wesentlich die Vollendung seines Geistseins ist (s. oben §. 105.), so ist es ja unmittelbar zugleich sein Freiwerden von den Schranken des Raumes und der Zeit (freilich nicht etwa auch von der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit, d. h. von der Endlichkeit selbst,), und so tritt es denn durch dasselbe grade in unbeschränkte Communication mit der Gesammtheit der menschlichen Einzelwesen, auch mit den beides vor und nach der Zeit seines sinnlichen Lebens sinnlich gelebt habenden und lebenden. Bevor nicht die Vollzahl der in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfenden menschlichen Einzelwesen (s. §. 123.) auf dem Wege der natürlichen Zeugung wirklich erreicht ist, ist also die absolute sittliche Gemeinschaft noch nicht realisirt, und mithin auch die Vollendung der Entwickelung der objectiven menschlichen normalen Sittlichkeit noch nicht erzielt, und die sittliche Aufgabe der Menschheit noch nicht vollständig gelöst. Andrerseits aber muß die Innigkeit der sittlichen Gemeinschaft die absolute sein, d. h. sie muß eine Gemeinschaft der ganzen menschlichen Einzelwesen sein, eine Gemeinschaft derselben mit allem, was sie sittlich sind, nach allen besondren Seiten und Momenten ihres sittlichen Seins. Bevor nicht alle wesentlichen Seiten des menschlichen sittlichen Seins vollständig in die allgemeine sittliche Gemeinschaft aufgenommen sind, ist also ebenfalls die absolute sittliche Gemeinschaft noch nicht realisirt, und mithin auch die Vollendung der Entwicklung der objectiven menschlichen normalen Sittlichkeit noch nicht erreicht, und die sittliche Aufgabe der Menschheit noch nicht vollständig gelöst. Bei normaler Entwickelung laufen das extensive Wachsthum der sittlichen Entwickelung und das intensive einander schlechthin parallel.

§. 250. Ist so die Gemeinschaft, und zwar die absolute, die schlechthinige Bedingung der Lösbarkeit der sittlichen Aufgabe, so stellt sich an jedes menschliche Individuum die unbedingte sittliche Forderung, mit allen übrigen vollständige Gemeinschaft einzugehn, sei es nun unmittelbarer- oder mittelbarerweise, nach Maaßgabe des verschiedenen Grades der Erreichbarkeit der Einzelnen für einander.

Anm. Mit den allermeisten kann natürlich Jeder nur mittelst einer in sich selbst wieder auf das mannichfachste abgestuften

Kette von Mittelgliedern Gemeinschaft eingehen. Aber mittelbar soll Jeder ganz mit allen übrigen in Gemeinschaft treten. Keineswegs mit allen in gleich nahe Gemeinschaft; aber auch mit den ihm am fernsten stehenden ganz, nämlich durch die Vermittelung derer, denen er näher steht.

§. 251. Dieß Mit Andern Gemeinschaft eingehen hat eine doppelte Seite an sich, — nach der einen hin ist es ein Bei Andern Gemeinschaft suchen oder anknüpfen, ein Sich Gemeinschaft nehmen, — nach der andern hin ein Sich der Gemeinschaft für Andre aufschließen, ein Gemeinschaft gewähren oder geben.

§. 252. Die Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens vermöge welcher dasselbe in diesem Proceß des Gemeinschaft eingehens auf wirksame Weise begriffen ist, ist die Liebe. Sie ist ein Alle übrigen menschlichen Individuen in ihrem spezifischen Unterschiede von sich selbst affirmiren*) und ihnen gegenüber sich selbst in seinem spezifischen Unterschiede von ihnen negiren des Individuums, so daß dasselbe einerseits vollständig aufgeschlossen ist für die Gemeinschaft mit allen übrigen, und andrerseits auch alle übrigen vollständig für die Gemeinschaft mit ihm sich aufschließt, — also seinerseits vollständig für die Andern, durchsichtig und durchdringlich ist, und hinwiederum auch sie vollständig durchsieht und durchdringt, — oder vollständig aus sich selbst herausgegangen ist durch Selbstmittheilung an die Andern und doch nichts desto weniger vollständig bei sich selbst bleibt vermöge der wesentlichen Ergänzung seiner selbst durch die Andern, die sich eben in dieser seiner Selbstmittheilung an sie vollzieht. Diese Liebe ist sonach unbedingte sittliche Forderung, als absolute Bedingung der Lösbarkeit der sittlichen Aufgabe, und sie ist absolute Bedingung der sittlichen Normalität.

Anm. Es ist eine treffende Bemerkung von Steffens, Chr. Religionsphilosophie, I, S. 73: „Die Idee der Liebe ist die der völligen Gegenseitigkeit." Stahl (Phil. d. Rechts, II, 1, S. 106 f. d. 2. A.) schreibt: „Der Urbegriff der Liebe ist, daß die Person an der Befriedigung der andern Person ihre eigne Befriedigung finde. Alle andre Liebe ist von dieser

*) Vgl. Steffens, Chr. Religionsph., II, S. 203. 320 u. ö.

getragen." Wir erinnern auch an das schöne Wort von Jul. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, I, S. 51 d. 1. A.: „Wir dürfen uns nicht scheuen, das, was Diotima in Platons Symposion vom Eros sagt, auf die Liebe nach ihrem christlichen Begriffe überzutragen; sie ist das Kind des Ueberflusses und des Mangels, und zwar so, wie Herder die schöne Allegorie mit tiefem Sinne weiter ausführt, daß der Ueberfluß eben so sehr des Mangels bedarf, um sich mittheilen zu können, als der Mangel des Ueberflusses, um zu empfangen."

§. 253. Wenn so in der Liebe der Einzelne in seinem Verhältniß zum Nächsten seine eigne individuell differente Bestimmtheit negirt, so ist dieß näher ein Negiren seines Eigenthums als solchen in Beziehung auf den Nächsten, ein Hingeben desselben an diesen und so ein Sich selbst für ihn opfern. Die Liebe ist daher wesentlich Selbstverläugnung, in höchster Potenz Selbstaufopferung. Sie ist aber ebenso nach der andern Seite hin auch ein Sich öffnen des Individuums für die individuell differente Bestimmtheit des Nächsten, die sich ihm mittheilen will, in Empfänglichkeit, um sie von ihm anzunehmen, und insofern ist sie ein In sich aufnehmen seines Eigenthums, sofern er dasselbe an ihn hingibt, d. h. ein Dem Nächsten danken. Andrerseits ist sie also eben so wesentlich auch Dankbarkeit. Selbstaufopferung und Dankbarkeit in ihrer gegenseitigen Durchdringung bilden das eigentliche Wesen der Liebe. (Vgl. §. 624.) Wenn so das Lieben in dem Individuum wesentlich beides ist, Geben und Nehmen, so ist doch in ihm wesentlich das Geben dasjenige, worauf es ausdrücklich gerichtet ist, und das Gebenwollen der alleinige Impuls, von dem die Bethätigung der Liebe ausgeht. Die Liebe sucht nie das Ihre, sondern immer nur das des Andern,*) sie will geben, nicht nehmen; sie ist nie eine begehrende, sondern immer eine sich hingebende, und daß Geben seliger ist als Nehmen**), bleibt unverrückbar ihr Grundsatz. Nicht durch Ansichziehung des Andern will sich der Liebende ergänzen, sondern durch Hingabe seiner selbst an den Andern. Auch gibt die Liebe nicht etwa um zu empfangen,

*) Phil. 2, 4.

**) ApG. 20, 35.

und indem der Liebende von dem Andern empfängt, so geschieht dieß auf seiner Seite keineswegs um seines eignen Bedürfnisses willen, sondern um des Nächsten willen, der sich ihm mittheilt, um dem Bedürfniß dieses, sich mitzutheilen, Befriedigung zu gewähren. Alles Lieben hebt von dem Mittheilen an, nicht von dem Empfangen, und in jedem Liebesverhältniß ist der Act, durch welchen es gestiftet wird, ein Act des Mittheilens aufseiten des Einen, durch welchen dann auch in dem Andern, dem Empfangenden, der Trieb, seinerseis wieder mitzutheilen an den, der ihm zuerst mitgetheilt hat, hervorgerufen wird. Diese Genesis der Liebe ist schon in den Naturverhältnissen des menschlichen Daseins mit Nothwendigkeit begründet. Denken wir die ersten Menschen beim Beginn ihrer sittlichen Entwickelung, so gibt es zwischen ihnen noch keine wahre (schlechthin uneigennützige) Liebe, sondern nur erst die materielle Naturbasis derselben, die geschlechtliche Anziehung. Allein indem sie kraft dieser sich gegenseitig eigennützigerweise einander hingeben, erzeugen sie Kinder, welche für sie Gegenstände einer uneigennützigen Hingebung werden, und so kommt es in ihnen zu wahrer Liebe. Die Liebe geht in der Welt von der Geschlechtsliebe aus, und realisirt sich als wirkliche oder sittliche Liebe zuerst in der elterlichen Liebe. Diese ist die erste wahre menschliche Liebe. Nachdem aber einmal eine Gemeinschaft der Menschen besteht, empfängt der Einzelne nothwendig früher von dem Ganzen, das ja die Voraussetzung seines Seins ist, als er selbst etwas bei ihm suchen kann. Wie das menschliche Einzelwesen in's Leben tritt ist es ja unmittelbar noch unfähig zu irgend einem spontanen Act, und kann nur aufnehmen was Andre rein zuvorkommend ihm von dem Ihrigen in Liebe entgegenbringen; es kann nur erst sich lieben lassen von den Andern, die sich ihm hinzugeben begehren und in diesem ihrem Sich ihm hingeben ihre eigne Befriedigung finden. Aber indem das menschliche Einzelwesen so die Mittheilung der Andern empfängt, erwacht eben hierdurch in ihm auch die Dankbarkeit gegen diese Andern und mit ihr zugleich der Trieb, nun auch seinerseits ihnen mitzutheilen, und zwar näher sich selbst ihnen wieder hinzugeben. Alles Lieben geht so jetzt in dem menschlichen Einzelwesen von der Dankbarkeit aus, es ist immer ein durch von Andern, überhaupt von dem Ganzen der menschlichen Gemeinschaft empfangene Liebe sollicitirtes, und die dankbare

Gegenliebe ist bei Jedem die primitive Form seiner Liebe. Indem aber die mittheilende Liebe des Einen der des Andern, auf den sie gerichtet ist, begegnet, empfängt jeder von beiden unwillkührlich von dem Andern, und ergänzt ungesucht und unwillkührlich sich selbst durch ihn und in ihm. Und grade auch darin beweist sich wieder die Liebe, daß sie wirklich aufnimmt was ihr gegeben wird indem sie nur geben will, und so ihre Dankbarkeit immer wieder von Neuem entzündet an der Flamme der Liebe des Nächsten. In dieser Begegnung mit fremder Liebe wird ihr fortwährend gegeben indem sie selbst gibt und ihrerseits nur auf das Geben gerichtet ist. Wiewohl sie also nichts für sich sucht, empfängt sie doch Alles, und grade indem sie nichts begehrt wird ihr Alles zutheil. Indem sie lediglich das Bedürfniß des Andern erfüllen will durch sich, wird unmittelbar zugleich ihr eignes Bedürfniß erfüllt; indem sie nur die Andern ergänzen will, ergänzt sie unmittelbar zugleich sich selbst durch diese Andern; eben in der Befriedigung der Andern hat sie unmittelbar zugleich ihre Selbstbefriedigung. Indem nun so die Liebe für den Liebenden unmittelbar zugleich seine eigne Befriedigung mit sich führt, hat sie unmittelbar ihren Lohn bei sich selbst, ohne daß ihr doch auch nur der Gedanke an einen Lohn kommt. Es wird ihr in der That ihr Lohn, ja aller sittliche Lohn wird überhaupt nur der Liebe, weil allein mittelst ihrer das menschliche Einzelwesen in seiner natürlichen Unselbständigkeit seine volle Selbstbefriedigung finden kann, so daß sie auch allein das wahrhaft Beglückende ist; aber sie sucht keinen Lohn und nimmt auch ihre Selbstbefriedigung nicht als Lohn hin, sondern als ein freies Geschenk nur im Beglücken sich befriedigender Liebe. Suchen kann sie keinen Lohn; denn sie hat unmittelbar in sich selbst ihre volle Befriedigung. Die Vorstellung des Lohnes ist für sie überhaupt gar nicht vorhanden. So schließt die Liebe aus dem menschlichen Leben unbedingt jede Lohnsucht aus, und hat doch alles zum Eigenthum, was als Lohn gesucht werden könnte. Da nun alles Handeln um normal zu sein schlechthin ein Handeln der Liebe sein muß, so ist alle Lohnsucht Ein für allemal gründlich abgethan.

§. 254. Hieraus erhellt die spezifische Beziehung, die zwischen dem Aneignen und der Liebe stattfindet. Alles Aneig-

nen muß, um sittlich normal zu sein, unmittelbar zugleich (wie ein Sich Gott opfern, so auch, hiermit schlechthin in Einem,) ein Sich dem Nächsten in Liebe hingeben sein. Da nun das Aneignen wesentlich durch den Trieb vermittelt ist (§. 218), so folgt daraus ebenso auch ein wesentliches Verhältniß zwischen dem Trieb und der Liebe. Die Liebe ist der Trieb des Individuums als auf die andern Individuen gerichteter, näher der Trieb als Lebenstrieb oder Selbsterhaltungstrieb (§. 146.) in seiner Richtung auf die Andern, also der Trieb des Individuums, sich selbst durch die andern Individuen seines Geschlechts zu erhalten. Wirkliche Liebe ist aber dieser Trieb nur sofern er nicht nur ethisirt, sondern auch von allem Selbstsüchtigen entkleidet ist, d. h. sofern er der Trieb ist, durch unbedingte Hingabe seiner selbst an die Andern sich selbst mittelst dieser zu erhalten.

Anm. Wie das Aneignen unmittelbar zugleich Hingeben des Angeeigneten an den Nächsten sein kann (und sein soll), das wird am anschaulichsten an dem Verhältniß der Mutter zu ihrem Kinde in dem embryonischen Zustande, und auch noch zu dem schon gebornen Kinde, so lange sie dasselbe noch selbst nährt.

§. 255. Die Liebe ist wesentlich ein Verhältniß von Personen, da nur diese wirklich bei sich selbst sind, und mithin auch aus sich herauszugehn vermögen. Wirklich in einander eingehn können sie aber nur sofern sie geistige Personen sind; denn nur für den Geist sind, seinem Begriff zufolge, die räumlichen Schranken des Einzelwesens aufgehoben. Eben indem das Lieben ein sittlicher Proceß, d. i. eine bestimmte Form des menschlichen Vergeistigungsprocesses ist, ist in der Liebe ein sich je länger desto inniger vollziehendes reales Ineinandersein der Personen gesetzt.

Anm. Zur Vergleichung folgende Sätze Julius Müller's (Die chr. Lehre von d. Sünde, I,): „Liebe ist nur da, wo ein Wesen in sich selbst zu sein vermag, aber nicht in sich selbst sein will, sondern aus sich selbst heraustritt, um in einem andern und für ein andres zu leben. Darum kann die Liebe nur in der Sphäre persönlicher Wesen, die

einen selbständigen Centralpunkt ihres Einzelseins in sich haben, mithin nur als die absolute Aufhebung einer absoluten Scheidung, sich verwirklichen." (S. 112 f. 2. A.) „Die Liebe ist ihrem Begriff nach die Einheit zweier unterschiedenen Persönlichkeiten. Mit dem Unterschiede verschwindet auch die lebendige Einheit." (S. 54 d. 1. A. [S. 121 d. 2. A.] vgl. S. 448 f.) „Es leuchtet übrigens ein, daß die Einheit persönlicher Wesen, welche in der wahrhaften Liebe sich realisirt, die schlechthin höchste und vollkommenste Form der Einheit ist, eben darum, weil sie die reinste und vollkommenste Sonderung zu ihrer Voraussetzung hat, womit ihr denn zugleich der reichste Inhalt verbürgt ist." (S. 50 d. 1. A.) Nur vermöge der in der Persönlichkeit gesetzten absoluten Centralität ist der §. 252 beschriebene Proceß möglich. Wir lieben daher auch nur in dem Maaße, in welchem in uns die Persönlichkeit entwickelt ist, nämlich normal. Auch Gott kann nur sofern er der persönliche ist lieben.

§. 256. Als wesentliche Function und Bestimmtheit der Person selbst ist die Liebe wesentlich Sache der ganzen Persönlichkeit. Sie ist also ebenmäßig Sache des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit. Als jene ist sie die Gesinnung der Liebe, die Liebe des Wohlwollens, als diese die Fertigkeit der Liebe, die Liebe der Wohlthätigkeit. Beide gehören schlechterdings zusammen zur Wahrheit der Liebe. Die Vollkommenheit dieser besteht darin, daß beide einander schlechthin decken. Sache des Selbstbewußtseins ist die Liebe sowohl wie es einerseits Empfindung, resp. Gefühl, als wie es andrerseits Sinn, näher Verstandessinn, ist, und ebenso ist sie Sache der Selbstthätigkeit sowohl wie sie einerseits Trieb, resp. Begehrung, als wie sie andrerseits Kraft, näher Willenskraft, ist. Je vollständiger in dem Individuum seine Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen alle diese vier besondren Seiten umfaßt, und je vollständiger in ihm diese viererlei besondren Gemeinschaften mit denselben gegenseitig in einander sind, desto wahrer ist die Liebe. Am ursprünglichsten tritt sie als Bestimmtheit der Empfindung und des Triebes auf, nämlich wegen des pri-

mitiven Uebergewichts der materiellen Natur und mit ihr zugleich der Individualität in dem menschlichen Einzelwesen.

Anm. 1. Hiernach läßt sich auch beurtheilen, wenn man auf §. 164. 165 zurücksieht, mit welchem Recht die Liebe als Affect betrachtet zu werden pflegt. Sofern sie nämlich in demselben Maaße, in welchem sie eine wahre und wirksame ist, wesentlich nicht bloße Empfindung (Gefühl) ist, sondern unmittelbar in den Trieb (die Begehrung) übergehende Empfindung, ist sie wesentlich Affect.

Anm. 2. Die früheste Erscheinungsform der Liebe ist die Liebe des Kindes zu den Eltern und den Geschwistern und demnächst die Geschlechtsliebe.

§. 257. Die Liebe ist, wie überhaupt jede sittliche Bestimmtheit wesentlich auch eine religiöse ist, wesentlich auch religiöse Liebe, d. h. Gottesliebe, die eben deshalb das eigentliche Wesen der Frömmigkeit ausmacht. Diese Gottesliebe ist, was in dem Begriff der Liebe unmittelbar liegt, wesentlich gegenseitige Liebe Gottes und des Menschen, jedoch so, daß, wie überhaupt in jedem Wechselverhältniß zwischen Gott und dem Geschöpf, der ursprüngliche Impuls von Gott ausgeht, von der Liebe Gottes zum Menschen. So ist also, wie die Liebe überhaupt, so ins besondre auch die Gottesliebe des Menschen eine schlechthin uneigennützige, — schlechthin dankbare Gegenliebe.*) Auch sie sucht keinen Lohn, auch Gott selbst nicht zum Lohn; aber sie weis allerdings, daß sie sich Gott nicht hingeben kann, ohne ihn wieder zu empfangen, und daß Gott deßhalb sie haben will, um sich ihr geben zu können. Ihrerseits denkt sie nur daran, sich selbst an Gott hinzugeben, dessen gewiß, daß sie in ihm sich nicht verlieren, sondern nur wahrhaft sich selbst wiederfinden kann. Weil für die Liebe der Gedanke eines Lohns überhaupt gar nicht vorhanden ist (§. 253), kann auch die Gottesliebe denselben eben so wenig verneinen als bejahen.**)

*) Vgl. 1 Joh. 4, 9. 10. 19.

**) Hiernach stellt es sich von selbst heraus, wie die Lehre der Mystiker von der s. g. reinen Liebe zu Gott zu beurtheilen ist. S. darüber auch Reinhard, Syst. d. chr. Moral, II, S. 44—54. Das Richtige hat schon der heil. Bernhard in der dort angeführten Stelle (De diligendo Deo, cp. 7, §. 17, p. 597 Tom. I. Opp. ed. Mabillon.) sehr prägnant ausgesprochen.

Bei dem normalen Stande coincidiren wie Sittlichkeit und Frömmigkeit überhaupt, so insbesondre auch Nächstenliebe und Gottesliebe schlechthin, und eben hierin besteht die Vollkommenheit beider. Die Gottesliebe kann nur in der Nächstenliebe concrete Wirklichkeit haben, d. h. nur indem sie sich unmittelbar auf den Nächsten als ihr Object richtet, kann sie wirksam sein, da Gott für sie nicht Object einer unmittelbaren Wirksamkeit sein kann.*) Ebenso aber hat auch die Nächstenliebe nur in der Gottesliebe als ihrem innersten beseelenden Princip ihre volle Wahrheit und Vollendung.**)

Anm. Auch auf das Verhältniß des Menschen zu Gott leidet der volle Begriff der Liebe seine Anwendung. Man kann darüber nicht wahrer reden als Jul. Müller, a. a. O., I, S. 51 f. d. 1. A. (2. A., S. 117 f.): „In Beziehung auf ihr absolutes Object, Gott, scheint die Liebe des Menschen sich nicht, wie die Liebe unter wesentlich gleichen, ebenso gebend wie empfangend zu verhalten, sondern sich nur darin offenbaren zu können, daß das Geschöpf nichts weiter sein will als Organ Gottes, daß es bereit ist, sich von Gott mittheilen und durch die göttliche Mittheilung das ganze Leben durchdringen und zu seinem Dienste heiligen zu lassen, kurz daß es seines absoluten Bestimmtseins durch Gott sich bewußt wird, und sich darin befriedigt findet. Dennoch ist die tiefste Hingebung an Gott, wie es auch schon das Wort selbst ausspricht, allerdings ein wahres Geben von Seiten des Menschen, und mithin ein wahres Empfangen von Seiten Gottes. Denn das ist das unergründliche und doch jedem einfachen christlichen Gemüth offenbare Mysterium dieser Liebe, daß Gott selbst sie, die das schlechthin höchste ist im Leben der Kreatur, durch die Allmacht seines Willens nicht erzwingen kann, sondern daß er sie nur von der Freiheit seines Geschöpfs empfangen, daß er nur durch seine unendliche Liebe den Menschen dazu reizen kann, sie ihm in freier That zu geben." Man vergleiche auch die vortrefflichen Bemerkungen bei Müslin, Die Aussichten des Christen in die Ewigkeit, S. 32 ff.

*) Vgl. 1 Joh. 4, 11. 12. 20. 21.
**) Vgl. 1 Joh. 5, 2. 3.

§. 258. Das Correlatum der Liebe ist der Zorn. Er ist die Bestimmtheit des persönlichen Individuums, welche sich dadurch in ihm reflectirt, daß es ein andres Individuum, dessen Gemeinschaft es in Liebe sucht, für sich verschlossen und undurchdringlich (von der Liebe abgewendet) findet. Darum kann recht, d. h. in sittlich normaler Weise nur der zürnen, der lieben, und zwar recht lieben kann. Eben deshalb weil der Zorn wesentlich von der Tendenz auf die Gemeinschaft oder von der Liebe ausgeht, schlägt er bei dem normalen Stande unmittelbar in das Mitleid und Erbarmen um, welches wesentlich seine andre Seite ist. Der Zorn ist ein Affect (nur kein pathologischer, §. 180 ff.), d. h. eine in den Trieb übergehende Empfindung (§. 164.). Er ist also nach der einen Seite eine Bestimmtheit der Empfindung, nach der andern Seite eine Bestimmtheit des Triebes. Nach jener Seite hin ist er der Unwille, nach dieser hin der Eifer. Unwille und Eifer sind demnach immer zusammengesetzt im Zorn. Im Eifer schlägt der Zorn schon unmittelbar in das Erbarmen um.

Anm. 1. Vgl. überhaupt Hirscher, Christliche Moral, I, S. 231 f. (2. A.), J. Müller, D. chr. Lehre von der Sünde, I, S. 284 (2. A.), Schöberlein, „Ue. die chr. Versöhnungslehre" in den Theoll. Studien und Krit., 1845, H. 2, S. 292 f.

Anm 2. Der Zorn ist nicht mit dem pathologischen Affect des Jähzorns zu verwechseln (s. oben §. 182.). Liebe und Zorn sind wesentlich Correlata. Beide sind ein Feuer, jene ein belebendes, dieser ein verzehrendes. Der Liebloſe kann nicht zürnen, sondern nur (kalt) hassen. Auch nach J. Müller, a. a. O., I, S. 246, vgl. S. 325 ff. (1. A.), ist der Zorn nur eine andre Art der Liebe sich zu offenbaren. Nach Fichte (Die Bestimmung des Menschen, S. 210,) entsteht keine Feindschaft außer aus versagter Freundschaft. Zorn wird die Liebe der Selbstsucht (s. unter §. 478.) gegenüber, welche sich für die Gemeinschaft verschließt.

Anm. 3. Nur Personen kann man (verständigerweise) zürnen, und nur inwiefern die Selbstsucht die geistige ist

(s. unten §. 479. 481.), kann sie in normaler (und verständiger) Weise Zorn hervorrufen (die Selbstsucht des kleinen Kindes z. B. nicht).

Anm. 4. Eifer hier im Sinne des neutestamentlichen ζῆλος. Vgl. z. B. 2 Cor. 7. 11.

§. 259. Die Gemeinschaft kommt zustande und besteht nur vermöge der Organisation. Dazu, daß die Vereinigung der vielen Einzelnen eine wirkliche Gemeinschaft sei, wird nämlich wesentlich zweierlei erfordert: einmal daß die vielen Einzelnen zu einem Ganzen zusammengefaßt seien, — fürsandre aber dieß so, daß sie dabei als (spezifisch differente) Einzelne unversehrt bleiben. Ohne daß erstere fände gar keine wirkliche (d. h. mehr als bloß äußere) Vereinigung statt, — ohne das andre würde die Vereinigung unmittelbar sich selbst wieder aufheben, indem sie sich zum bloßen Aggregat einer in sich unterschiedslosen Masse herabsetzte. Nach der ersteren Seite hin ist also zu fordern die wirkliche Zusammenfassung der vielen Einzelnen zu wirklicher Einheit, d. h. zu einem wirklichen Ganzen. Die Einzelnen müssen sonach ihr isolirtes Sein, ihr Sein für sich allein völlig aufgeben, und sich unter einander in der Art zusammenordnen, daß einerseits das Sein jedes Einzelnen wesentlich abhängig ist von dem aller übrigen, mithin von dem Ganzen, — andrerseits aber ebenso auch das Sein des Ganzen wesentlich abhängig ist von dem jedes Einzelnen, jeder Einzelne mithin integrirender Bestandtheil des Ganzen ist. Jeder Einzelne muß schlechthin dem Ganzen dienen, schlechthin Werkzeug des Ganzen sein; sein ganzes Sein muß schlechthin auf den Zweck des Ganzen bezogen, sein besondrer Zweck diesem schlechthin untergeordnet sein, so daß er schlechthin durch diesen bestimmt wird, und nur durch ihn seine Berechtigung erhält. Nach der andern Seite hin aber ist ebenso bestimmt zu fordern, daß durch diese einheitliche Zusammenfassung der vielen Einzelnen zum Ganzen die wirkliche Vielheit nicht aufgehoben werde (indem die Einzelnen zu Heloten herabgesetzt werden), und kein Einzelner eine Aufhebung seines individuellen Seins erleide, oder auch nur eine Störung und (wirkliche) Beschränkung desselben. Auch als integrirender Theil

des Ganzen darf der Einzelne nicht aufhören, unbedingt Selbstzweck zu sein. Durch die unbedingte Unterordnung seines eignen individuellen Zwecks unter den universellen Zweck des Ganzen darf jener in keiner Weise gefährdet oder beeinträchtigt werden; im Gegentheil, grade durch diese Unterordnung muß die Realisirung desselben unmittelbar zugleich verbürgt und vermittelt sein, und erst durch sie, so daß sie ohne dieselbe gar nicht möglich wäre. Zur Gemeinschaft gehört also, daß zwischen dem Ganzen und jedem Einzelnen das Verhältniß absoluter Wechselwirkung statt finde, so daß gleichmäßig jeder Einzelne durch das Ganze und das Ganze durch jeden Einzelnen schlechthin bestimmt und bedingt ist. So nur findet eine wirkliche Ineinanderfassung der vielen Einzelnen statt. Dieß ist nun aber eben die Organisation, d. h. die gliedliche Zusammenfassung der einzelnen Elemente, so daß das Einzelne nicht mehr bloßer Theil des Ganzen ist, sondern Glied desselben. (Vgl. oben §. 58, Anm. 1.) Allein vermöge der Organisation der Gesammtheit zur wirklichen Gemeinschaft wird also auch die Liebe möglich und kann sie sich bethätigen.

Anm. Vgl. Jul. Müller, a. a. O., I, S. 114. (2. A.): „So ist die Liebe selbst der innerste Sinn aller Ordnung als solcher, und die tiefe Ehrfurcht vor dem Gesetz, der Gehorsam gegen einen höheren Willen, diese heiligen Mächte, die das Leben des Menschen kräftig zusammenhalten und seiner Thätigkeit bestimmte, festbegränzte Kreise anweisen, sind nichts andres als verhüllte Liebe."

§. 260. Alle Organisation überhaupt beruht auf dem Hervortreten eines centralen Punkts in dem Einzelsein, welchem beides, die Kraft und die Tendenz einwohnt, sich zu allen übrigen Punkten desselben in eine solche Beziehung zu setzen, durch welche er sie gleich sehr mit sich selbst und (eben hiermit) unter einander in der Art zu verknüpfen weis, daß sie kraft ihrer vollständigen Abhängigkeit einerseits von ihm und andrerseits gegenseitig von einander alle schlechthin einerseits mit ihm und andrerseits unter sich selbst in einander sind, und so jeder einzelne, eben indem er von allen übrigen bestimmt wird, eo ipso auch seinerseits wieder alle übrigen bestimmt. In dieser durchgreifen-

den Concentration machen sie dann eben zusammen ein eigentliches Ganzes aus, und zwar ein solches, wie wir es fordern mußten, in welchem das Verhältniß zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen das unbedingter Wechselwirkung ist. Natürlich braucht diese Concentration nicht grade eine einfache zu sein; vielmehr kann sie eben so füglich eine in sich selbst mannichfach zusammengesetzte sein, indem sich unter dem Organisationsproceß zunächst eine Vielheit von kleinen besondren Kreisen ansetzt, die sich sodann unter einander selbst wieder theils relativ abstoßen theils relativ anziehen, und so sich um neu hervortretende centrale Punkte höherer Potenz gruppenweise zu neuen umfassenderen Kreisen höherer Potenz zusammenfinden und zusammenordnen, und so immer weiter fort bis sich zuletzt auch alle diese besondren Kreise höherer Potenz Einem Centralpunkte höchster Potenz unbedingt unterordnen. Demgemäß beruht die Organisation überhaupt darauf, daß in der zunächst nur äußerlich zusammengefaßten (aggregirten) Masse der Elemente eines bestimmten Einzelseins solche vorhanden sind, in denen, natürlich in jedem in verschiedenem Maaße und in verschiedener Weise, die Idee des Ganzen (und somit potentia das Ganze selbst) unmittelbar gesetzt ist, und zwar als wirksame (als Entelechie), — denen dann die übrigen als solche gegenübertreten, in denen die wirksame Idee des Ganzen nicht primitiv und principiell gesetzt ist, sondern erst durch jene, kraft ihrer Abhängigkeit von ihnen, gesetzt werden muß, hierdurch aber auch wirklich gesetzt werden kann, in denen also die wirksame Idee des Ganzen nur (von jenen) abgeleiteterweise ist. Die Organisation ruht folglich immer auf der Basis eines Gegensatzes zwischen zweierlei Gattungen von Elementen, solchen nämlich, welche an sich selbst die Idee des Ganzen wirksam darstellen, d. h. vertreten, also organisirenden — und solchen, welche an sich selbst nur empfänglich sind für dieselbe, sie aber erst von jenen empfangen müssen, also nur organisirbaren; und sie besteht eben in einer solchen Spannung dieses Gegensatzes, welche als seine absolute Bethätigung unmittelbar zugleich seine absolute Ausgleichung ist, — in der Art nämlich, daß indem die nur organisirbaren Elemente zu den organisirenden in das Verhältniß der Abhängigkeit treten, sie hierdurch schlechthin organisirt, eben

damit aber zugleich selbst auch organisirende werden. Je weiter die wirkliche Organisation vorschreitet, desto mehr tritt der Gegensatz zwischen organisirenden und bloß organisirbaren Elementen zurück, indem er sich immer mehr zu dem bloßen fliessenden Unterschiede von überwiegend organisirenden und überwiegend nur organisirbaren erweicht. In dem wirklich vollendeten Organismus, dem beseelten Leibe, ist er völlig aufgehoben. In ihm gibt es kein einziges Element, das nicht beides wäre, wiewohl nie beides im gleichem Maaße, einerseits organisirendes und andrerseits organisirt werdendes. In der Gemeinschaft nun sind die Elemente Individuen. Ihre Organisation ist mithin dadurch bedingt, daß in der Masse dieser sie constituirenden Individuen der Gegensatz von solchen, in denen an sich selbst die Idee dieses bestimmten Ganzen wirksam lebt, die also an sich ihre Darsteller und Werkzeuge, d. h. ihre Vertreter sind, und solchen, welche an sich selbst nur empfänglich für dieselbe sind, hervortritt, und sich auf die angegebene Weise spannt. Da nun in der Gemeinschaft die wirksame Idee (die Entelechie) des Ganzen nichts anders ist als eben der Gemeingeist (§. 248.), so ist der gedachte Gegensatz näher der von solchen Individuen, in denen an sich selbst oder principiell der Gemeingeist lebt, und solchen, in denen er nur abgeleiteterweiser lebt. Eben dadurch kommt die Gemeinschaft zustande und erhält sie sich, daß in dem Zusammenleben der vielen Individuen jene die dasselbe bestimmenden, d. h. die leitenden oder regierenden Functionen überkommen, diese aber sich von ihnen bestimmen, d. h. leiten oder regieren lassen, — mit andern Worten, daß jene die Obrigkeit sind, diese die Unterthanen.*) Je weiter übrigens in der Gemeinschaft die sittliche Entwickelung in normaler Weise vorschreitet, desto mehr nimmt eben durch sie die Zahl der Individuen ab, in denen an sich selbst der Gemeingeist nicht lebt, bis diese zuletzt ganz verschwinden, und der Gegensatz, auf welchem die Gemeinschaft beruht, ein bloßer fließender Unterschied von überwiegend regierungsfähigen und überwiegend regierungsbe-

*) Daub's Etymologie des Worts „Unterthan": Syst. d. theol. Moral, II, 1, S. 385, 2, S. 104.

dürftigen wird: wonach sich dann auch die Formel für die Organisation der Gemeinschaft modifiziren muß, so nämlich, daß sie verhältnißmäßig immer mehr den autokratischen Character ablegt und den demokratischen annimmt. Auf diesem Punkt ist die volle Freiheit aller Einzelnen bei ihrer unbedingten Abhängigkeit vom Ganzen erreicht.

Anm. 1. Im beseelten Leibe gibt es ungeachet des Unterschieds seiner Glieder und der durchgreifenden Unterordnung derselben unter einander doch kein einziges, das bloß Obrigkeit, und kein einziges, das bloß Unterthan wäre.

Anm. 2. Die Begriffe Obrigkeit und Unterthanen werden hier in dem allerabstractesten Sinne genommen, in welchem sie auf jede Gemeinschaft ohne Ausnahme Anwendung leiden.

Anm. 3. In welchem Sinne hier von einem demokratischen Character der Organisation der Gemeinschaft die Rede ist, das ist aus dem Zusammenhange selbst klar. Wir unterscheiden bestimmt die Demokratie und die Republik. Diese schließt die Monarchie aus, jene so wenig, daß sie in ihrer gesunden Entwickelung dieselbe ausdrücklich fordert; nur die Autokratie schließt sie aus, d. h. diejenige Form der Organisation der Gemeinschaft, bei welcher die Regierungsvollmacht an der individuellen Person des (oder auch der) Regierenden als solcher (nicht an ihr als Vertreterin der Idee der bestimmten Gemeinschaft den Einzelnen als solchen gegenüber,) haftet. Noch weniger verstehen wir natürlich unter der Demokratie das Regiment der Massen, die Ochlokratie, welche vielmehr der grade Gegensatz jeder wirklichen Organisation der Gemeinschaft ist, die schlechteste unter allen Formen oder richtiger die eigentliche Unform. Vgl. unten §. 437.

§. 261. Durch die Organisation kommt es in der sittlichen Gemeinschaft zu einer vollen, d. h. auch äußeren Objectivirung des Gemeingeistes und damit auch der universell-menschlichen Persönlichkeit, indem in den regierenden Organen derselben der Gemeingeist der bestimmten Gemeinschaft einerseits seine äußere Darstellung und andrerseits seine Bethätigung erhält. Sie sind die Träger, die ausdrücklichen Repräsentanten sowohl als Werkzeuge des Gemeingeistes.

§. 262. Vermöge der Organisation der Gemeinschaft stellt sich dem Einzelnen in seinem Verhältniß zu dem Ganzen, welchem er eingegliedert ist, eine bestimmte sittliche Aufgabe, die er diesem aus dem Gesichtspunkt des universellen Zwecks desselben zu leisten hat. Dieser von dem Einzelnen zu contribuirende bestimmte und spezifische Beitrag zur Realisirung des Zwecks der Gemeinschaft als solcher ist sein Beruf. In der vollständig organisirten Gemeinschaft gibt es kein Individuum, das nicht seinen bestimmten Beruf hätte.

§. 263. Da in der Gemeinschaft ihrem Begriff zufolge der besondre Zweck des Individuums und der des Ganzen schlechthin in einander gesetzt sind: so sind auch in dem Handeln in der Gemeinschaft diese beiden Zwecke wesentlich in einandergesetzt. Es gehört daher zur Vollkommenheit des Handelns, daß es jedesmal zugleich und gleichmäßig, d. h. vollständig in Einem auf den individuellen und auf den universellen sittlichen Zweck geht.

Anm. Je mehr einer diese beiden Zwecke zu verbinden versteht und vermag, je geläufiger es ihm ist, sie beide in Einem zu verfolgen, desto tugendhafter ist er.

§. 264. Indem so das Individuum, sofern es seinen eigenen individuellen Zweck verfolgt, hiermit wesentlich zugleich den allgemeinen Zweck des Ganzen zu fördern geeignet ist und ihn wirklich fördert, ist es in seinem Verhältniß zur Gemeinschaft berechtigt, sich selbst Zweck zu sein, und muß von dieser als eben hierzu berechtigt anerkannt und behandelt werden. In dieser Berechtigung des Individuums, für sich Zweck (oder Person) und ebendamit nicht nur allen übrigen Einzelwesen, sondern auch dem Ganzen der Gemeinschaft selbst wesentlich ebenbürtig zu sein, beruht seine sittliche Würde, die Anerkennung dieser seiner Würde vonseiten der Gemeinschaft aber ist seine sittliche Ehre. Eben erst vermöge dieser Ehre, die es bei dem Ganzen genießt, wird es in die wirkliche Gemeinschaft aufgenommen.

Anm. Der Gegensatz der Ehre besteht wesentlich darin, daß einem Individuum die volle Gemeinschaft versagt wird. Nur unter der Voraussetzung einer Gemeinschaft gibt es Ehre. Vgl. Daub, Syst. der chr. Moral, II, 1, S. 201. Würde eignet dagegen dem Menschen auch abgesehen von der Gemeinschaft. Ehre haben heißt als Person behandelt werden.

Wer keine Ehre hat wird als Sache behandelt, das heißt als nicht Selbstzweck seiend. Der Sclave ist seinem Begriff zufolge ehrlos. Vgl. de Wette, Chr. Sittenl., III, S. 274 f.

§. 265. Die sittliche Gemeinschaft ist Gemeinschaft des Handelns. Diese kommt zustande mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Producte des Handelns, d. h. durch den Verkehr. Eine unmittelbare Gemeinschaft auch der Functionen des Handelns selbst ist, da diese ihrem Begriff nach individuell-persönliche sind, unmöglich.

Anm. 1. Ueber den Begriff des Verkehrs vgl. Schleiermacher, Syst. der Sittenlehre, S. 122.

Anm. 2. Auch was beim ersten oberflächlichen Blick wie eine unmittelbare Gemeinschaft der sittlichen Functionen selbst erscheint, ist doch in der That nur eine Mittheilung ihrer Producte, z. B. die s. g. Theilung der Arbeit und die Gemeinschaft der wissenschaftlichen Forschung.

§. 266. Die geforderte sittliche Gemeinschaft muß als schlechthin allseitige eine Gemeinschaft alles und jedes Handelns sein. Da das Handeln theils ein Erkennen theils ein Bilden ist, und es kein Handeln gibt, das nicht eins von diesen beiden wäre (§. 201.): so ist sie eine Gemeinschaft theils des Erkennens theils des Bildens, und diese doppelte Gemeinschaft erschöpft die Gemeinschaftlichkeit des Handelns vollständig. Wegen des oben (§. 202.) erörterten Verhältnisses zwischen dem erkennenden Handeln und dem bildenden sind beide Gemeinschaften, die des Erkennens und die des Bildens, immer irgendwie in einander. Die Aufgabe ist, daß sie es schlechthin seien.

§. 267. Möglich sind beide, die Gemeinschaft des Erkennens und die des Bildens, indem ihre Bedingungen schon ursprünglich mitgegeben sind mit dem menschlichen Sein in seiner Natürlichkeit, nicht minder als das Bedürfniß derselben. Eine Gemeinschaft des Erkennens ist möglich, weil die Einzelnen die Producte ihres Erkennens durch die Vermittelung von sie abbildenden Producten ihres Bildens gegenseitig für einander zum Bewußtsein bringen können. Das Bilden, wie es das Abbilden des Products des Erkennens (oder näher der dasselbe concomitirenden Imagination) ist, ist aber das Darstellen. Das die Gemeinschaft des Erkennens vermittelnde Medium ist sonach die Darstellung. Auch

ist bereits primitiv und auf natürliche Weise ein allgemeines Darstellungsmittel gegeben an dem Sprachvermögen im weitesten Sinne des Worts, dem eigentlichen Darstellungsvermögen. Eine Gemeinschaft des Bildens auf der andern Seite ist möglich, weil die Einzelnen einander die Producte ihres Bildens gegenseitig mittheilen können durch Austausch derselben, welcher das die Gemeinschaft des Bildens vermittelnde Medium ist. Daß aber Darstellung und Austausch wirklich solche Vermittelungsmittel der Gemeinschaft sein können, das ist wieder bedingt durch das immer schon in irgend einem Maaße gegebene Ineinandersein der Gemeinschaft des Erkennens und der des Bildens (§. 266.). Denn bei bloßer Gemeinschaft des Erkennens, ohne Gemeinschaft des Bildens, könnte keine Darstellung stattfinden, weil sie nicht verstanden werden könnte, indem sie nicht nach einem beiden Theilen irgendwie gemeinsamen Schema des Bildens gebildet sein würde; bei bloßer Gemeinschaft des Bildens aber, ohne Gemeinschaft des Erkennens, könnte kein Austausch statthaben, weil über die auszutauschenden Producte des Bildens keine Verständigung möglich wäre. Je vollständiger also die Gemeinschaft des Erkennens und die des Bildens in einander sind, desto vollständiger ist auch die Gemeinschaftlichkeit oder der Verkehr innerhalb jeder von beiden, desto vollständiger sind die Darstellung und der Austausch.

Anm. 1. Die Möglichkeit der Gemeinschaft des Erkennens beruht auf der Möglichkeit, die Bestimmtheit des eignen Selbstbewußtseins für Andre zur Wahrnehmung zu bringen, was nur vermöge eines Mediums geschehen kann, das zugleich Ausdruck und Zeichen ist. Vgl. Schleiermacher, Syst. der Sittenlehre, §. 254.

Anm. 2. Sehr mit Recht nennt Hegel (Philosoph. Propädeutik, S. 13, vgl. S. 188) die Sprache „das ausgedehnteste Werk der Einbildungskraft" (wir würden sagen: des Imaginationsvermögens).

§. 268. Wenn so die Gemeinschaft des Erkennens und die des Bildens sich gegenseitig bedingen, wie (nach §. 205.) Erkennen und Bilden selbst: so kommt auch keiner von beiden vor der andern die Priorität zu. Zwar setzt einerseits die Gemeinschaft des Bildens augenscheinlich — schon als Gemeinschaft der Zwecke — irgend eine Gemeinschaft des Selbstbewußtseins, also

des Erkennens als die Bedingung ihrer Möglichkeit voraus; allein andrerseits kann es auch wieder nicht anders zu einer Gemeinschaft des Selbstbewußtseins, also des Erkennens kommen als dadurch, daß das Selbstbewußtsein des Einen dem Andern offenbar wird, was nur durch ein wenigstens in irgend einem Maaße darstellendes Handeln möglich wird, welches immer ein bildendes ist.

Anm. So liegt es ja auch geschichtlich vor, daß die Gemeinschaft des Erkennens, wenigstens des universellen, sich zuerst an dem Versuche einer Gemeinschaft des Bildens, namentlich des universellen, entwickelt hat.

§. 269. Beide Gemeinschaften, die des Erkennens und die des Bildens, müssen sich auf beide, das individuelle und das universelle Erkennen sowohl als Bilden erstrecken. Im Allgemeinen schon deshalb, weil sie sonst nicht vollständig sein würden, was grade die Forderung ist. Doch kommen dabei auch noch mehrere besondre Gesichtspunkte, welche ebendahin weisen, mit in Betracht. Zuerst das universelle Handeln angehend, so ist dieses seinem Begriff selbst zufolge unmittelbar auf die Gemeinschaft gewiesen. Denn das unter dem universellen Character von den Einzelnen producirte ist ja ausdrücklich als für Alle gültig gesetzt; sein Haften an dem Einzelnen widerspricht daher seinem Begriffe gradezu. Zu diesem Produciren muß also noch hinzukommen und als mit ihm identisch gesetzt sein ein Heraustreten des Products aus dem abgegränzten Bezirk des es producirt habenden Individuums in die allgemeine Gemeinschaftlichkeit*). Was aber ferner das individuelle Handeln betrifft, so ist jede in individueller Weise bewirkte Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit — sei es nun durch ein Erkennen oder durch ein Bilden — eine Zueignung derselben nicht bloß an die menschliche Persönlichkeit, sondern zugleich an etwas dieser letzteren an sich fremdes, nämlich an die derselben anhaftende bloße Relativität, d. h. eben relative Nichtpersönlichkeit, — und somit an sich eine relative Hinderung des sittlichen Processes. Denn da jedes Individuum eine nur fragmentarische Realisirung des Begriffs der menschlichen Persönlichkeit als solcher ist, so sind die individuellen

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 223 f.

Bestimmtheiten an dem Erkennen und dem Bilden der Einzelnen an sich Beschränktheiten desselben. Die sittliche Aufgabe ist daher, sobald auch individuell gehandelt wird, nur in dem Falle lösbar, wenn zwischen den menschlichen Einzelwesen die durch ihre individuellen Unterschiede gesetzte Scheidung aufgehoben und Gemeinschaft gesetzt ist, so daß das individuell zugeeignete, die Ahnung und das Eigenthum, nicht schlechthin an dem zueignenden Individuum haften bleibt, sondern in die Mittheilung übergeht *). Kommt es zu einer solchen Gemeinschaft des individuellen Handelns, und ergänzen sich in derselben die Einzelnen gegen einander, so heben sie eben damit gegenseitig an einander das relativ Nichtpersönliche auf. Ueberdieß ist die Gemeinschaft des individuellen Handelns die unumgängliche Bedingung der des universellen Handelns, und sie grade bildet den allgemeinen Boden, von welchem aus sich erst allmälig eine wirkliche Gemeinschaft des universellen Handelns erheben kann. Denn was das Erkennen angeht, so muß, da in alles universelle Erkennen, bis zur sittlichen Vollendung hin, die Individualität des Erkennenden unwillkürlich mit hinüberspielt, Jeder mit allen von Andern als Wissen abgesetzten Erkenntnißproducten, indem er sie sich als Wissen zueignet, immer erst einen Reinigungsproceß vornehmen, und so ist eine wahre Gemeinschaft des Wissens nur unter der Voraussetzung eines gegenseitigen Bewußtseins der Einzelnen von den spezifischen individuellen Differenzen ihres Erkennens, also einer Gemeinschaft des individuellen Erkennens möglich. Und ganz ebenso ist auch was das Bilden betrifft, da bei jedem Einzelnen die individuelle Differenz, bis zur sittlichen Vollendung hin, sich unwillkürlich mit einmischt in sein universelles Bilden, eine Gemeinschaft des universellen Bildens schlechterdings unmöglich, wofern nicht die Einzelnen eben ihre individuellen spezifischen Unterschiede für einander zu deutlichem Bewußtsein bringen. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens ist daher eine unumgängliche Ergänzung der Gemeinschaft des universellen. Dieses Bedingtsein der Gemeinschaft des universellen Handelns durch die Gemeinschaft des individuellen ist um so durchgreifender, da im Beginn der sittlichen Entwickelung mit Naturnothwendigkeit in

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., §. 157. 159. 181, Braniß, Metaph., S. 123 f.

dem menschlichen Einzelwesen mit seiner materiellen Naturseite auch die Individualität entschieden prävalirt vor der universellen Humanität, und mithin auch das individuelle Handeln vor dem universellen; weshalb denn bei der Realisirung der sittlichen Gemeinschaft diese vonvornherein nur als ganz überwiegend grade Gemeinschaft des individuellen Handelns zustande kommen kann. Erst aus dieser anfänglichen Gemeinschaft des beinahe ausschließlich individuellen Handelns kann sich allmälig eine Gemeinschaft eines eigentlich universellen Handelns bestimmt herausheben. Diese letztere setzt so als die Bedingung ihrer Entstehung den Mutterschooß einer bereits vorhandenen Gemeinschaft des individuellen Handelns voraus, und kann von sich selbst aus keinen Anfang finden. Ueber dieß alles kann sich auch erst durch die Gemeinschaft des individuellen Handelns die deutliche Anschauung von dem Zusammenwirken der unberechenbar vielen individuell differenten Factoren zur Lösung der sittlichen Gesammtaufgabe bilden, welche doch für jeden Einzelnen die unerläßliche Bedingung seines erfolgreichen Mitwirkens zu derselben ist.

Anm. Nur bis zur sittlichen Vollendung hin haben wir das Hinüberspielen der individuellen Form in die universelle beim Handeln für unvermeidlich erklärt. Nur für so lange nämlich, als die individuelle und die universelle Bestimmtheit an der menschlichen Persönlichkeit, und also auch das individuelle und das universelle Handeln noch nicht schlechthin in einander sind. Denn sobald sie dieß sind, sind sie freilich eben damit zugleich in jedem einzelnen Moment wie einerseits als gegenseitig unmittelbar in einander umschlagend, so andrerseits auch in vollkommen reinlicher Discretion schlechthin außer einander gesetzt. Dieß ist aber erst die Vollendung der sittlichen Entwickelung; bis zu ihr hin gilt also der obige Satz.

§. 270. Eine Gemeinschaft des Handelns, des Erkennens sowohl als des Bildens, unter beiderlei Character, dem individuellen und dem universellen, wie wir sie fordern müssen, ist aber auch möglich. Die Bedingungen derselben sind unmittelbar gegeben als in dem menschlichen Einzelwesen schon natürlich angelegte. In beiden Gemeinschaften kommen nämlich die Medien des

Verkehrs unter zwei verschiedentlich modifizirten Formen vor, von denen allemal die eine dem Verkehr mit den Producten individuellen Characters, die andre dem mit den Producten universellen Characters spezifisch entspricht. Was zunächst das erkennende Handeln betrifft, dessen Gemeinschaft durch die Darstellung seiner Producte vermittelt wird, so bieten sich für beide Formen desselben spezifisch geeignete Darstellungsmittel dar. Für die Darstellung der Producte des universellen Erkennens, des Wissens, ist ein universelles Darstellungsmittel unmittelbar zur Hand, das Wort, die Sprache, — und ebenso für die Darstellung der Producte des individuellen Erkennens, der Ahnungen, ein individuelles Darstellungsmittel, das Symbol*). Diese beiden Darstellungsmittel, das universelle Wort und das individuelle Symbol, sind nun auch schon durch die ursprüngliche Organisation des menschlichen Geschöpfs gewährleistet. In dem allgemeinen Darstellungsmittel, der Sprache im weitesten Sinne des Worts ist nämlich schon von Natur eine doppelte Form, eine universelle und eine individuelle, bestimmt prädisponirt. Die Sprache ist ja bereits primitiv beides, Wortsprache (articulirte) und Tonsprache, welche letztere an der Gebehrde ihre unmittelbare Fortsetzung und nothwendige Ergänzung hat. Von ihnen nun ist jene, die Wortsprache oder die im engeren Sinne s. g. Sprache, das spezifisch geeignete Mittel für die universelle Darstellung oder für die Darstellung des Wissens, — diese, die Gebehrde, den Ton mit eingerechnet**), das spezifisch geeignete Mittel für die individuelle Darstellung oder für die Darstellung der Ahnungen. Was aber das bildende Handeln angeht, dessen Gemeinschaft durch den Austausch seiner Producte vermittelt wird, so ist ein solcher, sofern es sich um das universelle Bilden handelt, unmittelbar ausführbar, nämlich mittelst der gegenseitigen Uebertragung seiner Producte, der Sachen, die ihrer Natur nach nicht unablöslich an dem Producirenden haften, sondern schlechthin übertragbar sind. Anders verhält es sich mit dem Product des individuellen Bildens. Dieses setzt — als

*) Vgl. theilweise die eindringenden Bemerkungen Kant's über den Begriff des Symbolischen im Gegensatz vom Schematischen: Krit. d. Urtheilskraft, S. 219 ff. (B. 7.)

**) Vgl. Scheiermacher, Syst. d. Sittenl., §. 249.

Aneignen — kein ausserhalb des bildenden Subjects selbst und in Beziehung auf dasselbe seiendes selbständig Product ab, das ohneweiteres aus einer Hand in die andre übergehn könnte; sondern sein Erzeugniß, das Eigenthum, inhärirt seinem Begriff zufolge unabtrennlich dem aneignenden Individuum selbst, und kann von ihm nicht weggegeben werden an ein andres. Nichts desto weniger ist jedoch auch von ihm ein mittelbarer gegenseitiger Austausch möglich durch ein gegenseitiges Für einander aufheben der Abgeschlossenheit desselben, nämlich mittelst seiner gegenseitigen Ausstellung, sofern ja von dieser der Natur der Sache nach unmittelbar eine gegenseitige Anregung zum Aneignen ausgeht.

Anm. 1. Der Mensch allein ist im Besitz der Wortsprache. Weil das bloße Thier wohl empfinden kann, nicht aber denken: so bringt dasselbe es wohl zur Ton- und Gebehrdensprache, nicht aber zur articulirten Sprache, zur Wortsprache. Zur Tonsprache übrigens in seinen niedrigsten Formationen auch noch nicht.

Anm. 2. Unter der Gebehrde verstehen wir hier keineswegs etwa die s. g. Gebehrdensprache, die Pantomime, bei der die Gebehrde bewußtvoll und willkürlich als Zeichen und Darstellungsmittel angewendet wird.

Anm. 3. Mit der Genesis der Gebehrde (in unsrem Sinne) hat es einfach folgende Bewandtniß. Indem das Selbstbewußtsein — als Empfindung — durch die unmittelbar mit ihm geeinigte materielle Natur bestimmt wird, so durchdringt es doch nichts desto weniger diese, und reflectirt sich, nämlich so wie es durch sie bestimmt ist, in ihr. Dieser Reflex ist die Gebehrde. Sie ist die Reaction des Selbstbewußtseins gegen den Eindruck des empfundenen Objects. Daher ist sie grade die eigenthümliche Sprache der Empfindung und ihre natürliche, unwillkürliche und unmittelbare Begleiterin; eben deshalb aber auch das spezifische individuelle Darstellungsmittel. Das Vermögen der Gebehrdensprache in unserm Sinne ist nur die materielle Naturseite der Phantasie, so wie das Vermögen der Wortsprache nur die materielle Naturseite des Vorstellungsvermögens ist. Diese Gebehrde (im weiteren Sinne) befaßt wesentlich zweierlei, den Ton und die im engeren Sinne so genannte Gebehrde, welche beide unzertrennlich zu-

sammen gehören und nur verschiedene Potenzen eines und desselbigen Hergangs sind. Indem nämlich, wie eben gesagt wurde, das Selbstbewußtsein des menschlichen Einzelwesens in seinem Durch seine materielle Natur bestimmt werden in dieser seiner Bestimmtheit, die es von ihr empfangen hat, dieselbe gegen sie reagirend, wieder durchdringt und sich in ihr reflectirt, wirft es sich zuerst auf die Sprachorgane, welche der Natur der Sache nach zu diesem Processe in der unmittelbarsten Beziehung stehn. Dadurch erhält das abstracte Wort in seinem Hervorbrechen eine individuelle Färbung. Diese ist eben der Ton. Er ist ein auf das Wort gelegter eigenthümlicher *individueller Accent*. (Daher haben alle Dialekte einen eigenthümlichen *Gesang*.) Hierbei bleibt aber die Reaction, von der wir reden, noch nicht stehn; sie verbreitet sich auch über den ganzen übrigen materiellen Naturorganismus des Individuums, und so entsteht die Gebehrde im engeren Sinne. Diese ist nur die Verlängerung eben jenes individuellen Accents auch in die *äußere* Seite des sinnlichen Naturorganismus hinein. Wie er am ursprünglichsten auf die Stimmorgane fällt, als Ton, so tönt er von hier aus durch den ganzen übrigen materiellen Organismus fort, als Gebehrde im engeren Sinne. Die primitive *volle* Erscheinung der Gebehrde im weiteren Sinne sind *Lachen* und *Weinen*. (Vgl. oben §. 150.) In beiden sind Ton und Gebehrde im engeren Sinne noch vollkommen ungeschieden bei einander und in vollständiger Durchdringung in einander.

Anm. 4. Sprache im engeren Sinne, d. h. Wortsprache, und Gebehrde im weiteren Sinne gehören wesentlich zusammen. Keine von beiden ist ohne die andre ein wahrhaft genügender Ausdruck des Selbstbewußtseins, weil dieses immer zugleich beides, universell und individuell bestimmt ist. Nichts desto weniger ist das distincte Auseinandertreten beider im Lauf der Entwickelung des menschlichen Einzelwesens zu seiner natürlichen Reife (denn vonvornherein sind sie in ihm chaotisch in einander gewirrt,) ein ungeheurer Schritt. Es ist eben das bestimmte Hervor- und Auseinandertreten beider, der individuellen und der universellen Bestimmtheit an der Persönlichkeit selbst.

§. 271. Wie die Gemeinschaft auch des individuellen Handelns aufseiten der menschlichen materiellen Natur ursprünglich ermöglicht ist, so ist auch ihre Verwirklichung schon von Natur und ursprünglich ausdrücklich angelegt. Aus der Gesammtmasse der individuellen Differenzen treten nämlich bestimmt auch wieder relative Identitäten hervor. Einmal schon insofern als, da die Verschiedenheit jedes Einzelnen von allen übrigen schon ursprünglich in sich selbst ungleich ist, natürlich die weniger differenten Individualitäten im Vergleich mit den mehr differenten als ähnliche erscheinen, und gegenseitig sich ihrer selbst als solcher bewußt werden, so daß unmittelbar in dem Umfange der Differenzen untergeordnete Identitäten bestehen. Fürsandre aber — und dieß ist die Hauptsache — kommen hier auch wirklich positive Verwandtschaften zum Vorschein. Infolge der natürlichen Genesis der menschlichen Einzelwesen (oben §. 124.) finden nämlich vermöge der eigenthümlichen sei es nun Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit der Mischungsverhältnisse der materiellen Naturelemente, die bei ihrer Entstehung wirksam waren, zumal unter der mitbestimmenden schöpferischen Einwirkung Gottes, eigenthümliche Wahlverwandtschaftsverhältnisse statt. Daher ist aufseiten des Individuellen unter den Einzelnen eine bestimmte mannichfach abgestufte gegenseitige Anziehung (oder auch umgekehrt Nichtanziehung) natürlich angelegt, die auf einer spezifischen Verwandtschaft der Empfindungen, oder resp. Gefühle, und der Triebe, oder resp. Begehrungen, und mithin auch der Neigungen, auf einer natürlichen spezifischen Sympathie (oder auch umgekehrt relativen Antipathie) beruht, und deshalb ganz passend als Zuneigung (oder umgekehrt Abneigung) bezeichnet wird. Bei ihr ist vermöge der Homogeneität der Empfindungen und der in ihr begründeten Leichtigkeit der gegenseitigen Mittheilung des individuellen Selbstbewußtseins eine Gemeinschaft des individuellen Erkennens und vermöge der Homogeneität der Triebe eine Gemeinschaft des individuellen Bildens unmittelbar eingeleitet. Wo diese Sympathie entschieden hervortritt, da fassen wir sie unter den Begriff der Freundschaft*). Denn Freundschaft nennen wir ja eben diejenige Intensität der Gemeinschaft des individuellen

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 312.

Handelns, — gleich sehr des erkennenden und des bildenden, — bei welcher das Maximum der Aehnlichkeit desselben, und also auch der Individualitäten selbst, statt findet, und zwar ein derartiges, daß es auf beiden Seiten als ein spezifisches und qualitatives zum Bewußtsein kommt. In der Freundschaft bedarf es, um die Gemeinschaft des Selbstbewußtseins zu realisiren, nur eines Minimums von Darstellung der Ahnungen, und um die Gemeinschaft der Selbstthätigkeit zu realisiren, nur eines Minimums von Ausstellung des Eigenthums.

Anm. 1. Die eigenthümliche natürliche Wahlverwandtschaft, um die es sich hier handelt, findet sich am intensivsten in der Familie. In dieser sind die individuellen Differenzen der Geschwister schon ursprünglich wieder geeinigt mittelst der Identität der Abstammung. „Die Abstammung bestimmt die Gemeinschaft der Eigenthümlichkeit; die Klimatisirung bestimmt die Eigenthümlichkeit der Gemeinschaft." (Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 164.)

Anm. 2. Die Neigungen kommen ganz eigentlich hier in Betracht. Sie haben nämlich natürlich den individuellen Character an sich, da Empfindung und Trieb, auf deren Ineinandersein sie beruhen (§. 166.), beide der individuellen Seite angehören (§. 154.).

Anm. 3. Auf die Gemeinschaft des universellen Erkennens und die des universellen Bildens übt die Freundschaft keinen — wenigstens keinen unmittelbaren — erleichternden Einfluß aus. Auch hieran zeigt es sich deutlich, wie sie ihren eigenthümlichen Ort bestimmt auf der individuellen Seite hat.

§. 272. Die beiden Formen der Gemeinschaft des Bildens sind ihrer Möglichkeit nach bedingt durch die beiden Formen der Gemeinschaft des Erkennens, und zwar die individuelle von jenen durch die individuelle von diesen und die universelle von jenen durch die universelle von diesen. Ohne Gemeinschaft der Ahnungen vermöge der Gebehrde (im weiteren Sinne) ist keine Gemeinschaft des Eigenthums mittelst des individuellen Austausches, der Ausstellung, möglich (Unentbehrlichkeit der Gebehrde, einschließlich des Tons, für den geselligen Verkehr), — und ohne

Gemeinschaft des Wissens vermöge der Sprache (im engeren Sinne) keine Gemeinschaft der Sachen mittelst des universellen Austausches, der Uebertragung. Aber auf der andern Seite sind ebenso auch wieder die beiden Formen der Gemeinschaft des Erkennens ihrer Wirklichkeit nach durch die beiden Formen der Gemeinschaft des Bildens, in der entsprechenden Weise, bedingt. Es kommt nicht anders zu einer Gemeinschaft der Ahnungen vermöge der Gebehrde (im weiteren Sinne) als auf Veranlassung einer Gemeinschaft des Eigenthums mittelst des individuellen Austausches, der Ausstellung (d. h. nicht anders als im geselligen Verkehr), — und nicht anders zu einer Gemeinschaft des Wissens vermöge der Sprache (im engeren Sinne) als auf Veranlassung des Beginns einer Gemeinschaft der Sachen mittelst des universellen Austausches, der Uebertragung (d. h. nicht anders als im bürgerlichen oder resp, öffentlichen Verkehr) *).

§. 273. Vermöge der angegebenen Mannichfaltigkeit von wesentlichen Formen des Handelns zerfällt die in sich schlechthin Eine sittliche Gemeinschaft in eine entsprechende Mehrheit von organisch unter einander verbundenen besondren Sphären. Es treten auseinander als vier besondre Kreise: 1) Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, d. h. das Kunstleben, — 2) die Gemeinschaft des universellen Erkennens, d. h. das wissenschaftliche Leben, — 3) die Gemeinschaft des individuellen Bildens, d. h. das gesellige Leben, — und 4) die Gemeinschaft des universellen Bildens, d. h. das öffentliche (bürgerliche) Leben. Diese vier besondren Gemeinschaften sind einander schlechthin coordinirt, da ihre Principien es sind.

§. 274. Da der Sittlichkeit die religiöse Bestimmtheit wesentlich ist, so daß sie ihrem eignen Begriff nur insofern entspricht, als sie zugleich Frömmigkeit ist, und also bei ihrer normalen Entwickelung jeder sittlich bestimmte Punkt zugleich vollständig religiös bestimmt ist: so ist bei der normalen sittlichen Entwickelung die sittliche Gemeinschaft an sich selbst wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, religiöse Gemeinschaft. Ganz das gleiche gilt natürlich auch von allen einzelnen besondren Sphären der sittlichen

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 294.

Gemeinschaft, und zwar von allen in gleichem Maaße, weil von allen schlechthin. Bei normaler Entwickelung ist jede derselben an sich selbst wesentlich zugleich schlechthin religiöse Gemeinschaft.

§. 275. Bei jeder einzelnen der besondren sittlichen Gemeinschaften ist die unabweisliche Forderung die absolute Gemeinschaftlichkeit des Handelns in derselben, oder daß die Gemeinschaft in ihr eine schlechthin allgemeine sei. Denn wenn die allgemeine sittliche Aufgabe nur durch die schlechthin gemeinschaftliche Action aller menschlichen Einzelwesen gelöst werden kann (§. 247.): so kann auch jede der besondren Seiten, in welche sie sich auseinanderlegt, d. i. jede der besondren Aufgaben der besondren Kreise der sittlichen Gemeinschaft, nur durch die absolute Gemeinschaftlichkeit des Handelns innerhalb ihrer besondren Sphäre gelöst werden. Wäre in diesen besondren Sphären, oder auch nur in einer einzigen derselben, die Gemeinschaft nicht eine schlechthin allgemeine: so würde mit dem Aufgehn jener besondren Gemeinschaften in der höchsten allgemeinen (s. unten §. 284. 285.) die absolute sittliche Gemeinschaft, die doch zur Lösung der sittlichen Aufgabe überhaupt unerläßlich gefordert wird, nicht wirklich gegeben sein.

§. 276. Dieser Forderung ungeachtet ist doch in jedem der besondren Kreise die Gemeinschaftlichkeit nothwendig eine mannichfach abgestufte. In allen ist nämlich in der Gemeinschaft zugleich eine (relative) Scheidung mitgesetzt. Die Allgemeinheit der Gemeinschaften des universellen Handelns wird begränzt nach Maaßgabe davon, wie die individuelle Beschaffenheit der Individuen strenger geschieden ist, und die Allgemeinheit der Gemeinschaften des individuellen Handelns wird begränzt nach Maaßgabe davon, wie das Identische an dem Differenten der Individuen sich mindert. Denn — was zunächst das Erkennen anbelangt — jeder nach allgemeinen Gesetzen denkende thut es doch in jedem Moment von seiner individuellen Erregtheit aus, und jemehr diese letztere von der eines andern abweicht, desto weniger kann dieser den Antheil derselben an dem Wissen auflösen. Und jeder individuell (d. h. mit dem Gefühl) erkennende, d. i. ahnende hat die Anregung dazu doch immer von der ihn umgebenden materiellen

Natur, überhaupt von seiner Außenwelt empfangen; je mehr also diese letztere unter Mehreren eine verschiedene ist, desto weniger werden sie der Eine die Ahnung des Andern wirklich nachahnen können *). Und ebenso ist's auch mit dem Bilden. Jeder nach einem universellen, ihm mit Andern gemeinschaftlichen Schematismus bildende bildet doch auch irgendwie mit seiner Individualität mit (wenn gleich nicht für sie); je mehr also diese von der der Andern abweicht, desto weniger können zwischen jenem und diesen die Sachen gemeinschaftlich sein. Und jeder individuell bildende thut es doch ausgehend von der ihm mit Andern gemeinschaftlichen materiellen Natur, der eignen und der äußeren, je mehr also in dieser letzteren für Mehrere abweichendes vorkommt, um desto weniger können sie ihr Eigenthum als zusammengehörig erkennen. Das Erkennen und das Bilden — für die Gemeinschaft beider gilt nämlich dasselbige Maaß **) — kann also dasselbe sein in Allen und für Alle, sofern sie dieselbe zu erkennende und zu bildende materielle Natur vor sich haben und, was darin von selbst schon mitgegeben ist, denselben materiellen Naturorganismus der erkennenden und bildenden Persönlichkeit an sich ***). Hiermit sind zunächst in den beiden universellen Gemeinschaften bestimmte Grenzen gezogen. Denn in der äußeren materiellen Natur und im Zusammenhange damit auch in der eignen menschlichen materiellen Natur, ist, weil jene wesentlich ein Organismus, also ein einheitlicher Compler von Gegensätzen ist, eine Scheidung gesetzt durch die differente Bestimmtheit der materiellen Naturbasis der räumlichen Existenz, d. h. durch die klimatischen Verschiedenheiten und die aus ihnen abfließenden Verschiedenheiten der Raçe und der Volksthümlichkeit †). Nach der Seite der erkennenden Function tritt hier vor allem der Unterschied der Sprachen hervor, nach der Seite der bildenden Function der spezifische Unterschied der natürlichen sinnlichen somatisch-psychischen Organisation, welche beide Unterschiede eine spezifische Scheidung jener des universellen Erkennens, dieser des universellen Bildens constituiren. Nur soweit,

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. der Sittenlehre, §. 188, S. 158 f.

**) Vgl. Ebendas., §. 190. 191.

***) Vgl. Ebendas., §. 160. 170.

†) Vgl. Ebendas., §. 192., S. 161 f.

als für Mehrere dieselbe eigenthümlich modificirte Sphäre der äußeren materiellen Natur oder der Außenwelt überhaupt und dieselbe eigenthümliche ursprüngliche oder natürliche sinnliche Organisation gegeben ist, scheint also für sie eine Gemeinschaftlichkeit des Erkennens sowohl als des Bildens stattfinden zu können. Diese auf dem Gebiet der universellen Gemeinschaften natürlich gegebenen Grenzen werden nun unmittelbar auch innerhalb der individuellen Gemeinschaften ein Scheidungsprincip, weil ja die Gemeinschaftlichkeit des individuellen Handelns immer durch eine Basis universell identischer Beschaffenheit der differenten Individuen bedingt ist. Ueberdieß aber ist auf der Seite des Individuellen unter den Einzelnen auch noch eine bestimmte, gleichfalls mannichfach abgestufte gegenseitige Anziehung einerseits und Abstoßung andrerseits natürlich angelegt in den natürlichen Sympathieen und Antipathieen (§. 271.). Und so scheiden sich denn in den vier großen Kreisen der sittlichen Gemeinschaft in jedem wieder enger begrenzte Gebiete ab, über deren Umfang hinaus eine Gemeinschaftlichkeit des Handelns nicht scheint stattfinden zu können.

§. 277. Allein diese Grenzen sind doch nur scheinbar unübersteigliche; in der That sind sie sittlich durchaus zu überwindende und zu bloß relativen Trennungsprincipien, d. h. zu bloßen Abstufungen der Gemeinschaft herabzusetzende. Sie dürfen lediglich den (quantitativen) Unterschied zwischen dem Grade der Unmittelbarkeit oder der Mittelbarkeit der Gemeinschaft begründen. Sie sind nämlich unbedingt überwindbare. Zunächst ist dieß von der auf den klimatischen Verschiedenheiten der äußeren materiellen Natur beruhenden Geschiedenheit der besondren Volksthümer (einschließlich der Sprachen) zu sagen. Denn jene spezifisch differenten Bestimmtheiten der äußeren materiellen Natur stehen ja unter einander selbst in einer wesentlichen Relation, und bilden zusammen eine organische einheitliche Totalität, in der jede einzelne alle übrigen spezifisch integrirt, den Erdkörper. So scharf sie sich daher auch gegen einander abscheiden mögen, sie müssen doch einander gegenseitig suchen. Das gleiche gilt mithin auch von den auf ihnen ruhenden verschiedenen Volksthümern. Da die Principien der nationalen Differenzen organisch zusammengehören, so heben sie selbst durch den Proceß ihrer eignen Bethätigung und Entfaltung

die durch sie causirte Geschiedenheit der Völker ebenso auch wieder auf, und der Proceß der vollständigen Entwickelung der differenten Eigenthümlichkeiten des Volksthums ist an sich selbst zugleich der Proceß der Vernichtung aller die einzelnen Völker particularistisch auseinander haltenden Schranken (nicht etwa: Unterschiede). Je kräftiger das universelle Erkennen (die s. g. geistige Cultur) sich erhebt, desto vollständiger durchbricht seine Macht alle Scheidewände der verschiedenen Sprachen, und bringt eine wissenschaftliche Gemeinschaft auch der disparatesten Zungen zustande; und je weiter der Proceß des universellen Bildens (der s. g. materiellen Cultur) sich entwickelt, desto weiter verbreitet er sich auch räumlich, und desto mehr zieht er auch die verschiedensten Nationen in die Theilnahme an ihm hinein. Nicht anders ist es mit der Scheidung, welche innerhalb der individuellen Gemeinschaften durch das Zurücktreten des Identischen an dem Differenten gesetzt ist. Denn da sie ihre Wurzel eben in der gegensätzlichen Beschaffenheit der volksthümlichen Unterschiede (welche ihrerseits wieder auf den klimatischen Differenzen ruhen,) hat, so fällt sie mit der Aufhebung des Gegensatzes an diesen eo ipso dahin. Ueberdieß aber ist sie schon an sich sittlich zu überwinden, nämlich durch die Bildung der Individuen. Denn diese ist ja eben die Herausarbeitung der universell-menschlichen Bestimmtheit aus der unmittelbaren particularistischen natürlichen Individualität, in der sie vonhausaus gefangen und vergraben gehalten ist. (S. oben §. 137.) Je mehr die Bildung, und infolge derselben auch die Gebildetheit, sich steigert, desto klarer leuchtet die universelle Humanität durch die von ihr abgeschliffene und bemeisterte Individualität hindurch. Ihr Hervortreten ist aber eben wesentlich das der Identität: so daß also mit dem Zunehmen der Gebildetheit auch das Wachsthum der individuellen Gemeinschaft gleichen Schritt hält. Selbst das Verhältniß der natürlichen Sympathieen bildet keine bleibende Scheidewand in dieser. Denn scheidend wirkt es nur sofern die Sympathieen in Wechselbeziehung stehn mit Antipathieen oder doch wenigstens Apathieen. Diese aber rühren nur von der noch unvollständigen Organisation der Gemeinschaft her, — davon, daß zwischen zwei Individuen die sie durch eine stätige Kette allmälig sich verlaufender wechselseitiger Wahlanziehung verknüpfenden Mittelglieder noch fehlen. Wenn aber die Gesammtheit der menschlichen

Einzelwesen sich wirklich mit den individuellen Differenzen in sich selbst integrirt, so können diese Mittelglieder an sich für kein Paar von Individuen fehlen, sondern nur deshalb können sie vermißt werden, weil jene noch nicht den ihnen in der sittlichen Gemeinschaft eigenthümlich zugehörigen Ort eingenommen haben. Alle diese Defecte aber hebt ja eben der Fortschritt der sittlichen Organisation der Menschheit im weiteren Verlauf ihres Versittlichungsprocesses, nämlich unter der Voraussetzung seiner Normalität, unfehlbar auf. So sind denn bei normaler sittlicher Entwickelung die Scheidewände in den sittlichen Gemeinschaften in stätigem Verschwinden begriffen, und das Maaß der Geschiedenheit nimmt gleichen Schritt mit ihr haltend ab *). Was an die Stelle der Geschiedenheit tritt, ist die bloße Abgestuftheit der Gemeinschaft. Als bloße Abstufungen aber trennen die natürlich angelegten Grenzen nicht nur nicht mehr, sondern sie werden auch das die Gemeinschaft organisirende Princip, und realisiren so grade erst den vollen Fluß der Gemeinschaftlichkeit in ihr.

§. 278. Bloße Abstufungen, also bloß quantitative Verschiedenheiten der Gemeinschaft und nicht qualitative, d. h. wirkliche Trennungen der Gemeinschaft, können jedoch die in Rede stehenden Differenzen nur in dem Fall sein, wenn sie auf der Unterlage eines wirklich Alle, und zwar implicite wesentlich nach ihrem ganzen Menschen (nach allen wesentlichen Seiten desselben) umfassenden positiven Gemeinschaftsverhältnisses ruhen, d. h. wenn es für Jeden wie von der einen Seite ein bestimmtes Verhältniß relativer Geschiedenheit von Allen, mit welchen er sich nicht in unmittelbarer Gemeinschaftlichkeit des Handelns befindet, ebenso von der andern Seite auch ein bestimmtes Verhältniß absoluter Verbindung, weil absolut identischer Bestimmtheit des Seins, und zwar des Seins in seinem implicite alle seine wesentlichen Seiten in sich beschließenden Kern- und Mittelpunkt, gibt, so daß eben auf dieser absoluten Gemeinschaft erst die relative Geschiedenheit ruht, und ihr nur anhaftet, nur an ihr gesetzt ist, nicht aber an und für sich das Verhältniß selbst ist, — nur dann, wenn seine unmittelbaren

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. der Sittenl., §. 187, vgl. §. 191.

Gemeinschaftsverhältnisse nur die individuelle Modification seines schlechthin allgemeinen Gemeinschaftsverhältnisses sind. Eben weil diese besondren unmittelbaren Gemeinschaftsverhältnisse bei Allen differente sind, beeinträchtigt ihre Differenz die Allgemeinheit der Gemeinschaft nicht. Aber aus demselben Grunde können diese besondren unmittelbaren Gemeinschaftsverhältnisse auch nicht die allgemeine Gemeinschaft constituiren, sondern diese muß auf einer andern Basis, auf einem Fundament positiver durchgreifender Identität beruhen. Ein solches vorausgesetzt kann jener Differenzen ungeachtet das Bewußtsein um die Gemeinschaft mit Allen und die wirkliche Gemeinschaft mit ihnen, wiewohl jenes und diese in Jedem anders modifizirt ist, doch in Allen gleich stark und lebendig sein, — und ein solches Fundament als unmittelbar gegeben vorausgesetzt kann die Arbeit der vollständigen sittlichen Ueberwindung aller jener natürlichen Trennungen der Gemeinschaft unternommen werden. Allein auch nur unter dieser Voraussetzung. Dieser Fall ist aber auch der thatsächliche, nämlich vermöge der dem Sittlichen als solchem schlechthin eignenden religiösen Bestimmtheit. Wie auch immer in dem Sittlichen, von seiner religiösen Seite abgesehen, Differenzen und Scheidungen gesetzt sein mögen, überall ist es ja doch ein zugleich religiös bestimmtes (und zwar bei normaler Entwickelung in allen seinen Punkten), und in ihm als Religiösem ist dem Begriff der Frömmigkeit selbst zufolge überall wesentliche Identität und Gemeinschaft gesetzt; denn es ist in ihm überall die in Allen wesentlich gleiche Beziehung des menschlichen Geschöpfs zu Gott und Gottes zum menschlichen Geschöpf gesetzt, das in Allen wesentlich sich selbst gleiche Gottesbewußtsein und die in Allen wesentlich sich selbst gleiche Gottesthätigkeit. Diese in allen Einzelnen wesentlich sich selbst gleiche Frömmigkeit aber befaßt zugleich implicite alle wesentlichen besondren Seiten des menschlichen Seins vollständig in sich, die einzelnen Elemente desselben sind ihrer ganzen Fülle nach in ihr unentwickelt alle in Einem gesetzt, und sie ist so der an sich vollgehaltige, nur noch nicht erschlossene Kern des wesentlichen Gesammtseins jedes Einzelnen. In dem innersten Lebenskern ihres menschlichen Wesens also sind einander Alle gleich indem sie in ihrer Frömmigkeit

einander gleich und miteinander Eins sind. So ist denn in der That vermöge der Frömmigkeit, welche bei normaler Entwickelung in jedem Einzelnen in jedem Punkte seines Seins mit der Sittlichkeit unmittelbar, weil schlechthin coincidirt, für alle besondren Kreise der sittlichen Gemeinschaft, der in ihnen natürlich angelegten Scheidung ungeachtet, nach einer Seite hin, und zwar grade nach derjenigen hin, welche wesentlich die alle übrigen mit in sich befassende Grundseite des gesammten menschlichen Wesens überhaupt ist, die absolute Gemeinschaftlichkeit unmittelbar gegeben. In der Frömmigkeit rein als solcher schliessen sich alle Einzelnen, so weit sie übrigens von einander getrennt sein mögen, wie mit Gott so auch unter einander unmittelbar schlechthin in Eins zusammen. Als Gemeinschaft der Andacht, d. h. der religiösen Ahnung, aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, d. i. die Gemeinschaft der Ahnungen unmittelbar als eine schlechthin allgemeine, — als Gemeinschaft der göttlicheu Erleuchtung (der Theosophie), d. h. des religiösen Wissens, aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des universellen Erkennens, d. i. die Gemeinschaft des Wissens unmittelbar als eine schlechthin allgemeine, — als Gemeinschaft der göttlichen Begabung, d. h. des religiösen Eigenthums, aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des individuellen Bildens, d. i. die Gemeinschaft des Eigenthums unmittelbar als eine schlechthin allgemeine, — endlich als Gemeinschaft der Sacramente, d. h. der religiösen Sachen, aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des universellen Bildens, d. i. die Gemeinschaft der Sachen unmittelbar als eine schlechthin allgemeine. Während diese absolute Gemeinschaft kraft des religiösen Moments schon vonhausaus unmittelbar gegeben ist, kann sich die Gemeinschaft nach ihrem an sich sittlichen Moment nur allmälig vollständig als absolute verwirklichen mittelst einer langwierigen geschichtlichen Entwickelung, und zwar nur auf der Unterlage eben jener ihr vonvornherein als Trägerin ihres Baus unmittelbar gegebenen schlechthin allgemeinen Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher. Diese religiöse unmittelbare Einheit, wie sie von Anfang an das jede absolute Scheidung negirende Princip, das Princip der

absoluten Einheit selbst und die ihre Allgemeinheit constituirende wesentliche Bestimmtheit der menschlichen Gemeinschaft ist, so bleibt sie auch, und zwar eben dieserhalb, bis zur sittlichen Vollendung der Menschheit hin die allgemeine Basis, welche die die Abstufungen constituirenden Unterschiede als zusammenhaltende Grundlage trägt. So weist sich denn das religiöse Moment an dem Sittlichen als den letzten Anker der sittlichen Gemeinschaft überhaupt aus, als das eigentliche, letzte Fundament, auf dem sie ruht und von dem sie unerschütterlich sicher getragen wird.

Anm. 1. So erweist sich ja auch empirisch grade die Religion als das spezifische Band, welches in weiten Kreisen, namentlich über die Gebiete vieler Volksthümer hinweg, die Einzelnen liebevoll unter einander verknüpft, — nicht etwa die abstracte Identität des menschlichen Geschlechts als solche, nicht etwa der kahle kosmopolitische Philanthropismus.

Anm. 2. Das im §. erörterte Verhältniß erläutert sich durch die Analogie der nazionalen Gemeinschaft. Auch in dem bestimmten Volke bilden ja die tausendfachen Differenzen der Einzelnen nur deshalb keine die wirkliche allgemeine volksthümliche Gemeinschaft störende, ja aufhebende Scheidung, weil sie auf der allgemeinen Basis der nazionalen Eigenthümlichkeit ruhen, die einerseits alle Einzelnen ganz, nach allen besondren Seiten ihres Wesens, durchdringt, und zu welcher andrerseits alle Einzelnen sich völlig gleich verhalten, so daß sie sich in Ansehung ihrer nun auch zu einander alle auf völlig gleiche Weise verhalten. Was für das Volk die nazionale Eigenthümlichkeit ist, das ist für die große sittliche Gemeinschaft der Gesammtmenschheit die Frömmigkeit.

§. 279. Aus dem eben Entwickelten folgt aber auch, daß bis zum Abschluß der sittlichen Entwicklung hin, auch bei dem völlig normalen Verlauf derselben, die sittliche Gemeinschaft sich schlechterdings durch eine besondre Sphäre der religiösen Gemeinschaft als solcher oder der rein und lediglich religiösen Gemeinschaft ergänzen muß. Denn Sittlichkeit und Frömmigkeit selbst fallen zwar freilich bei normaler Entwicklung auch schon vonvornherein in keinem Punkte auseinander, wohl aber

die sittliche Gemeinschaft und die religiöse, sofern der Umfang beider sich vonvornherein keineswegs vollständig deckt. Die Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher ist nämlich, dem Begriff dieser letzteren selbst zufolge, schon von ihrer Entstehung an eine schlechthin allgemeine, eine schlechthin Alle, und zwar diese Alle ganz (nach ihrem ganzen Menschen), umfassende, während die sittliche Gemeinschaft — in allen ihren besondren Sphären — zunächst nur in engen Kreisen sich zu constituiren, und erst ganz allmälig sich zu absoluter Allgemeinheit zu erweitern vermag. Diese Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher ist die Kirche. Sie ist so bis zum völligen Abschluß der sittlichen Entwickelung der Menschheit hin die höhere Einheit, in der die Mehrheit besondrer Gemeinschaftskreise, in welche die sittliche Gemeinschaft sich entfaltet, wieder in Eins zusammengeht, und in der eben damit die an sich beschränkte und mangelhafte sittliche Gemeinschaft (oder Liebe) des Einzelnen sich zu schrankenloser Allgemeinheit erweitert und zu dem sittlich zu fordernden Maaße steigert, ebendamit also auch erst wahrhaft reinigt und verklärt. Es ist deshalb unbedingte sittliche Forderung an jeden Einzelnen, daß er an der Kirche Antheil habe, und zwar nach allen wesentlichen Seiten seines sittlichen Seins (nach seinem ganzen sittlichen Menschen), und der Antheil des Einzelnen an allen besondren sittlichen Gemeinschaften ist ein sittlich normaler nur sofern er zusammengesetzt ist mit einem verhältnißmäßigen Antheil an der Kirche, und durch diesen in sich zusammengehalten wird nach seinen verschiedenen besondren Seiten. In diesem Begriff der Kirche liegt es aber auch schon mit, daß sie mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung der Menschheit — da mit ihr die sittliche Gemeinschaft sich factisch zu absoluter Allgemeinheit vollzogen, also sich zu einem schlechthin Alle ganz umfassenden Umfange ausgedehnt hat, — vollkommen hinwegfällt, indem sich nämlich dann die Sphäre der sittlichen Gemeinschaft (der Complex der besonderen sittlichen Gemeinschaftskreise) auch dem Umfange nach mit der Sphäre der rein religiösen Gemeinschaft schlechthin deckt. Die Unterschiedenheit beider Gemeinschaften ist ja aber lediglich in der Nichtcongruenz ihres Umfangs begründet. In demselben Verhältniß mithin, in welchem die normale sittliche Entwicklung

vorschreitet, tritt auch die Unterschiedenheit beider Gemeinschaften zurück, d. h. dann näher: in demselben Verhältniß tritt auch die Kirche immer mehr zurück gegen die sittliche Gemeinschaft.

§. 280. Zu den bisher verzeichneten fünf besondren Sphären der menschlichen Gemeinschaft kommt endlich noch eine sechste hinzu als die jenen allen gemeinschaftliche Voraussetzung und Basis, so also, daß sie ihnen nothwendig voran zu ordnen ist. Das menschliche Einzelwesen ist nämlich als natürliches wesentlich — nach einer Seite hin — Product der materiellen Natur, und zwar näher als Product der mit der in dem menschlichen Geschöpf von Natur gesetzten Geschlechtsdifferenz natürlich angelegten geschlechtlichen Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft der Geschlechter bildet demnach die allgemeine materielle Naturgrundlage jeder sittlichen Gemeinschaft überhaupt und die Bedingung ihrer Möglichkeit. Diese letztere auch noch speciell insofern, als ja die Vollendung der sittlichen Gemeinschaft durch die vollzählige Existenz aller zur Erfüllung der Realisirung des Begriffs des menschlichen Geschöpfs geforderten menschlichen Individuen bedingt ist (§. 249.), die Verwirklichung dieser aber wieder durch die successive natürliche Erzeugung jener Einzelwesen vermittelt wird. Ist nun so die geschlechtliche Gemeinschaft der jedesmal sinnlich lebenden menschlichen Einzelwesen die letzte Basis der sittlichen Gemeinschaft überhaupt: so kann sie dieß (d. h. Basis der menschlichen Gemeinschaft als sittlicher) doch nicht als bloßes, d. i. rein sinnliches (materielles) Naturverhältniß sein, sondern nur als selbst ethisirte, d. h. als Ehe und Familiengemeinschaft. Die Familie ist daher die nothwendige Natur-Voraussetzung für alle besondren sittlichen Gemeinschaften und das allgemeine Fundament, auf dem sie nach ihrer materiellen Naturseite ruhen. In ihr sind sie alle als in ihrem gemeinschaftlichen Keime noch in einander, und ebendarum noch latent, und aus ihr heraus entfalten sie sich alle. Sie ist das ihnen gemeinsame Naturelement, in dem allein sie alle bestehen und sich erhalten. Deshalb ist aber auch der Antheil an allen übrigen besonderen sittlichen Gemeinschaften ein sittlich normaler nur, sofern er mit einem verhältnißmäßigen Antheil an der Familiengemeinschaft zusammengesetzt und auf diesen basirt ist*).

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 169 f.

Mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung der Menschheit jedoch fällt die sittliche Sphäre der Familie hinweg, weil dann infolge der Vergeistigung der Menschheit das sinnliche Geschlechtsverhältniß, das nun, nachdem die Vollzahl der menschlichen Einzelwesen verwirklicht ist, auch zwecklos geworden, in ihr aufgehoben ist.

§. 281. So ergeben sich also innerhalb des Gesammtumfangs der sittlichen Gemeinschaft sechs besondre Kreise: 1) die Familie, 2) die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, 3) die Gemeinschaft des universellen Erkennens, 4) die Gemeinschaft des individuellen Bildens, 5) die Gemeinschaft des universellen Bildens und 6) die Kirche. Den eigentlichen Körper der sittlichen Gemeinschaft bilden die vier mittleren Kreise (2 bis 5), die wir deshalb als die vier besondren sittlichen Hauptsphären (oder Hauptgemeinschaften) bezeichnen wollen. Nach unten hin laufen sie als in ihre natürliche Wurzel in die Familie zusammen, nach oben hin werden sie, wie jede von ihnen in sich selbst, so auch alle unter einander vermöge des religiösen Bandes einheitlich zusammengehalten durch die Kirche. Diese beiden äußersten, den Kern von entgegengesetzten Seiten her umschließenden besonderen Gemeinschaftskreise, die Familie und die Kirche, wollen wir unter dem gemeinschaftlichen Namen der beiden besondren sittlichen Grundsphären (oder Grundgemeinschaften) zusammenfassen.

Anm. Der Name „besondre sittliche Gemeinschaften" ist hier überall ungenau gebraucht, da unter ihm auch die rein religiöse Gemeinschaft, die Kirche, mitbegriffen ist.

§. 282. Die vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften fordern einander gegenseitig, jede alle übrigen, als ihre Bedingungen. Da nämlich Individualität und universelle Humanität immer in irgend einem Maaße in einander sind, mithin in Keinem an die eine wahrhaft angeknüpft werden kann ohne zugleich auch in irgend einem Maaße an die andre anzuknüpfen: so bedingen die individuellen Gemeinschaften und die universellen einander gegenseitig. Und da ebenmäßig Erkennen und Bilden immer in irgend einem Maaße in einander sind, mithin in Keinem an das eine wahrhaft angeknüpft werden kann ohne zugleich auch in irgend einem Maaße an das andre anzuknüpfen: so bedingen die Gemeinschaften des

Erkennens und die des Bildens einander gegenseitig. Die beiden individuellen Gemeinschaften bedingen einander überdieß auch noch aus dem speciellen Grunde gegenseitig, weil jede besondre Seite der bestimmten Individualität (die theoretische und die practische) nur aus dem Ganzen dieser wahrhaft verstanden werden kann. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens (das Kunstleben) und die des individuellen Bildens (die Geselligkeit) sind daher unter einander durch eine besonders nahe gegenseitige Beziehung verbunden.

Anm. In aller Geselligkeit bildet die Kunst ein Hauptelement, vornehmlich die unmittelbare (s. unten §. 315. 324 f.). Die Ausstellung des Eigenthums läßt sich gar nicht anders bewirken als mittelst einer künstlerischen Function. Ebenso übt aber auch das gesellige Leben einen mächtigen Einfluß auf die Kunst aus, namentlich mittelst des Geschmacks, der sich in ihm ausbildet.

§. 283. Wenn die vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften einander gegenseitig fordern, so bringt schon die Natur der Sache selbst die Realisirung dieser Forderung mit sich. Es sind nämlich in Jedem jene vier Gemeinschaften immer nur als in irgend einem Maaße in einander seiend gegeben. Denn da einerseits Individualität und universelle Humanität und andrerseits Erkennen und Bilden in jedem menschlichen Einzelwesen immer in irgend einem Maaße in einander sind: so muß auch jedes in allen vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft stehn, und diese müssen in ihm in irgend einem Maaße in einander sein. Das Maaß dieses ihres Ineinanderseins in ihm ist daß Maaß seiner normalen sittlichen Entwickelung, da im gleichen Verhältniß mit dem Verlauf dieser sowohl Individualität und universelle Humanität (§. 141.) als auch Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit (§. 162. 163.) oder Erkennen und Bilden (§. 203.) immer vollständiger in einander eingehn. Im Anfang seiner Entwickelung sind also in dem Einzelnen die vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften nur ganz untergeordneterweise relativ in einander und ganz überwiegend relativ außer einander. Je weiter aber seine sittliche Entwickelung normal fortschreitet, desto mehr kehrt sich dieses Verhältniß derselben zu einander in ihm um, und in ihrer Vollendung ist das Ineinandersein derselben in ihm das absolute.

§. 284. Sind so die vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften in dem Individuum immer in einander, so können sie auch an sich selbst nur als in einander seiend gedacht werden, d. h. nur als untergeordnete organische Kreise einer sittlichen Gemeinschaft höherer Potenz. Diese aber, weil sie als die allgemeine oder absolute, d. h. als die Alle und Alle ganz (nach allen ihren besondren Seiten — oder Alles) umfassende gedacht wird, muß auch als die höchste überhaupt gedacht werden. Nur in dem Maaße, in welchem diese schlechthin allgemeine sittliche Gemeinschaft zustande kommt, realisirt sich auch jede einzelne von jenen besondren sittlichen Hauptgemeinschaften erst wahrhaft in ihrer Art. Je weiter die sittliche Entwickelung noch zurück ist, desto mehr sind auch die besondren sittlichen Hauptgemeinschaften noch relativ außer einander, und desto unvollständiger, gleichsam embryonischer, ist noch das Dasein der allgemeinen sittlichen Gemeinschaft. Die Vollendung der sittlichen Entwickelung aber muß als das absolute organische Ineinandersein der besondren sittlichen Hauptgemeinschaften in der schlechthin realisirten allgemeinen gedacht werden, mithin als ein absolutes Ineinandersein jener, bei dem sie nichts desto weniger unaufgehoben in dieser fortbestehn.

§. 285. Diese in ihrer organischen Mehrfachheit sich in sich selbst wieder in die absolute Einheit zurücknehmende sittliche Gemeinschaft ist in dem menschlichen Wesen selbst schon ursprünglich oder natürlich angelegt. Die Gemeinschaft überhaupt ist ihrer wesentlichen Angelegtheit nach bereits unmittelbar als Naturproduct gegeben, nämlich in der dem menschlichen Einzelwesen von Natur wesentlich anhaftenden geschlechtlichen Bestimmtheit (§. 124.). Die primitive Form der menschlichen Gemeinschaft ist das Geschlechtsverhältniß. Dieses, nach einer seiner Seiten hin ein bloßes sinnliches (materielles) Naturverhältniß, constituirt, zur Potenz eines sittlichen Verhältnisses erhoben, die Ehe und die Familie, die ursprüngliche Form und den engsten Kreis der sittlichen Gemeinschaft. Vermöge des Gesetzes ihrer eignen Entwickelung läßt sie wie einerseits die Kirche so andrerseits die vier sittlichen besonderen Hauptgemeinschaften sich aus ihrem Schooß heraus entfalten. Diese letzteren (die vier Hauptsphären) aber gehen in demselben Verhältniß, in welchem sie sich in sich selbst entwickeln und aus-

bauen, wieder in die höhere, d. h. hier höchste Einheit einer allgemeinen sittlichen Gemeinschaft zusammen, welche einerseits sich als das Resultat ihrer eignen Lebensfunctionen absetzt, und andrerseits je länger desto mehr die Basis für ihre eigene sich immer höher vollendende Existenz abgibt, — in den Staat. Dieser, als die schlechthin allgemeine und überhaupt die absolute Form der sittlichen Gemeinschaft, schließt jene vier besondren Hauptgemeinschaften unaufgehoben als seine eignen wesentlichen Momente in ihm organisch eingeordneten relativ selbständigen Kreisen in sich. In ihm ist die ursprüngliche Einheit, von welcher die sittliche Gemeinschaft als Familie ausging, wieder hergestellt, aber in höherer Form. Er ist nur die volle Explication der durch ihn nicht aufgehobenen, wohl aber in ihm in sich selbst aufgeschlossenen (d. h. eben explicirten) Familie. In seiner eignen Entwickelung wird er zuletzt wieder eine große, Alles und Alle umfassende Familie, indem in ihm die schlechthin vollständige Gemeinschaftlichkeit und somit zugleich Ergänzung Aller mit Allen nach allen Seiten ihres sittlichen Seins in einer vollständigen Reihe organischer Abstufungen zustande kommt. Wie die besondren sittlichen Gemeinschaften alle wesentlich schlechthin religiös bestimmte sind, so ist auch dieser vollendete Staat wesentlich ein schlechthin religiöser, und als solcher der Gottesstaat, das Gottesreich, die Theokratie im höchsten Sinne des Worts. So lange nun der Staat in seiner Entwickelung noch zurück ist, vertritt die Kirche seine Stelle als die einerseits die besondren sittlichen Gemeinschaften und andrerseits alle menschlichen Individuen einheitlich zusammenfassende schlechthin allgemeine menschliche Gemeinschaft. In demselben Verhältniß aber, wie jener sich entwickelt und seiner Vollendung annähert, also sich als die schlechthin allgemeine und absolute, d. i. Alles (alle Seiten) und Alle umfassende sittliche, d. h. (bei der normalen Entwickelung) religiös-sittliche Gemeinschaft realisirt, coincidirt sie mit ihm. Denn wenn die allgemeine menschliche Gemeinschaft als religiös-sittliche vollständig hergestellt ist, so fällt das Bedürfniß einer lediglich religiösen Gemeinschaft neben der religiös-sittlichen hinweg, welches ja nur darauf beruhte, daß der Umfang der lediglich religiösen Gemeinschaft (der religiösen Gemeinschaft rein als solcher) weiter reichte als der der religiös-sittlichen. In diesem Punkte der Entwickelung verschwindet also die Kirche.

Zu diesem vollständigen Verschwinden derselben kann es jedoch durchaus erst mit dem Abschluß der gesammten sittlichen Entwickelung der Menschheit kommen. Denn so lange bleibt die Kirche immer noch ein wesentliches Bedürfniß, als der Staat einerseits noch nicht alle vier besondren (religiös-) sittlichen Hauptgemeinschaftssphären schlechthin vollständig in seinen Bereich hineingezogen, und andrerseits sich nur erst als bloße Vielheit einzelner auf der Basis besondrer Volksthümer beruhender, gegen einander noch irgendwie isolirter, also particulärer Nationalstaaten, und noch nicht als vollständig einheitlicher Staatenorganismus aller einzelnen besonderen oder nazionalen Staaten realisirt hat. So lange der Staat noch nicht vollständig alle sittlichen Interessen in seinen Zweck aufgenommen hat, also noch keine allseitige religiös-sittliche Gemeinschaft gewährt, bleibt die Kirche schlechthin unentbehrlich als Gemeinschaft der Menschen als ganzer Menschen; und ebenso: so lange der Staat nur erst als eine Vielheit von bloß einzelnen, noch irgendwie gegen einander isolirten nazionalen Staaten besteht, bleibt die Kirche schlechthin unentbehrlich als Gemeinschaft der ganzen Menschheit. In demselben Maaße aber, in welchem der Staat sich in beiden angegebenen Beziehungen dem Ziele seiner Vollendung annähert, tritt die Kirche mehr und mehr gegen ihn zurück.

§. 286. Da die vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften einander gegenseitig bedingen (§. 282.), so kann vor der vollständigen Realisirung der absoluten sittlichen Gemeinschaft, also des Staats in seiner eben angedeuteten extensiven und intensiven Vollendung, keine einzelne von ihnen ihre wirkliche Vollendung erreichen, und sie vollenden sich mithin alle mit einander und mit dem Staat zugleich. Ueberdieß können sie sich auch deshalb nicht früher vollenden, weil keine eher vollständig ihrer Idee entsprechen kann, bevor nicht die den Begriff der menschlichen Kreatur erschöpfende Vollzahl menschlicher Individuen erreicht ist (§. 123.).

§. 287. Im Anfange der Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft liegt, infolge des natürlichen primitiven Uebergewichts der individuellen Seite, die vorwiegende Lebendigkeit und Macht in den individuellen Sphären (der Kunst und der Geselligkeit); je weiter sie aber vorschreitet, desto mehr kehrt sich dieß Verhältniß um, und desto überwiegender wird für die Gemeinschaft die

Bedeutung der universellen Sphären (der Wissenschaft und des öffentlichen Lebens); dieß jedoch natürlich so, daß jene zugleich je länger desto inniger in diese aufgenommen werden.

§. 288. In jeder der besondren sittlichen Sphären ist die Bedingung der Normalität der Gemeinschaft die vollständige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung, so daß in Ansehung des in ihr sich realisirenden besondren ethischen Guts jedes Mittheilen des Einen an den Andern wesentlich zugleich ein entsprechendes Empfangen jenes von diesem ist und umgekehrt, ja überhaupt die Bedingung des Empfangens ein entsprechendes Weggeben und die Bedingung des Weggebens ein entsprechendes Empfangen ist. Es versteht sich dabei von selbst, daß diese gegenseitige Compensation nicht als eine jedesmal unmittelbar und im Einzelnen zu bewirkende gemeint ist; es genügt schon, wenn sie sich nur als das Totalresultat der Verhältnisse der Einzelnen zu einander ergibt. Mit dieser Beschränkung gefaßt ist aber die aufgestellte Forderung eine unumgängliche. Keiner nämlich darf weder sein eignes Bedürfniß mit dem Nachtheil des Andern noch das Bedürfniß des Andern mit eignem Nachtheil befriedigen, wenn die Gemeinschaft wirklich die volle, d. h. wenn in ihr jede wirkliche Ungleichheit des Verhältnisses ihrer Glieder zu einander ausgeschlossen sein soll. Und nur unter dieser Bedingung ist die sittliche Aufgabe wirklich lösbar. Denn Keiner hat für die Lösung seiner individuellen sittlichen Aufgabe irgend etwas überflüßig von sittlichem Vermögen, sondern nur durch die schlechthin vollständige Anlegung desselben zu ihrer Realisirung steht sie zu lösen. Auf der andern Seite aber kann auch wieder Keiner die Producte seines Handelns alle unmittelbar für sie verwenden, namentlich die Producte seines universellen Handelns. Dieser Widerspruch nun behebt sich von selbst, sofern ja Keiner für sich allein seine individuelle sittliche Aufgabe lösen kann, sondern Jeder nur mit Hülfe der Andern. Demnach hat freilich Jeder etwas überschüssiges an Andre wegzugeben von seiner sittlichen Errungenschaft; aber nur so, daß er zugleich etwas von Anderen zu empfangen bedarf, was er sich selbst zu produciren nicht vermag. So ist denn Jeder beides mit seinem relativen Ueberfluß und mit seinem Bedürfniß zugleich auf die Andern gewiesen, und die sittliche Forderung ist der gegenseitige Eintausch dessen, was Jedem

fehlt, gegen das, was Jeder für sich zu viel hat. Aber dieser Tausch muß genaue Compensation sein; denn zieht man die Summe aller sittlichen Productionen aller Einzelnen zusammen, so übersteigt sie auch nicht um das geringste die Summe derjenigen, welche zur Lösung der Totalsumme der individuellen sittlichen Aufgaben aller Einzelnen schlechterdings erfordert werden. Keiner darf also an den Andern etwas weggeben oder von ihm etwas annehmen, ohne den entsprechenden Ersatz dafür von ihm zu empfangen oder an ihn zu geben. Wie es schon in dem ursprünglichen Verhältniß der menschlichen Einzelwesen zu einander begründet ist, so integrisie einander in Ansehung ihres relativen Ueberflußes und ihres Mangels genau; jedes wirkliche Sich ergänzen aber ist ein gegenseitiges Geben und Empfangen, bei dem nicht nur keiner von beiden Theilen Nachtheil hat, sondern auch beide einen positiven Vortheil haben. Und grade hierin besteht die eigenthümliche Förderung, welche die Gemeinschaft der Lösung der sittlichen Aufgabe gewährt, man mag nun auf die Gesammtaufgabe sehen oder auf die einzelnen individuellen Aufgaben. Die sittliche Gemeinschaft darf also nur unter der Bedingung von den Einzelnen eingegangen werden, es darf nur unter der Voraussetzung der Eine dem Andern von dem Seinigen geben und der Eine von dem Andern das ihm selbst nicht zugehörige annehmen, daß zwischen ihnen die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung wirklich gewährleistet ist. Und dieß gilt gleichmäßig von allen besondren Gemeinschaftskreisen. In jedem von ihnen ist die Gemeinschaft eine sittlich normale nur unter der Bedingung der thatsächlichen Gewährleistung jener vollen Gegenseitigkeit der Mittheilung.

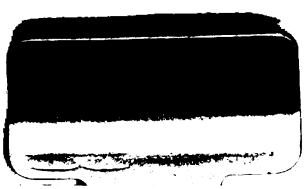
Anm. Der sittliche Gesammtzweck darf nie mit den individuellen sittlichen Zwecken in Collision gerathen, ebenso wenig als diese mit jenem collidiren dürfen.

§. 289. Die allgemeine Bedingung der Möglichkeit der hier geforderten absoluten Gegenseitigkeit der Mittheilung und mithin die Präliminarbedingung ihrer Gewährleistung ist nun eben die Organisation der Gesammtheit der vielen Einzelnen, ohne die es ja überhaupt gar keine Gemeinschaft gibt. Denn eine vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung ist nur in dem Fall möglich, wenn durch die absolute Centralisation zwischen allen einzelnen Punkten der allgemeine Fluß der Functionen bewerkstelligt

ist, so daß indem jeder einzelne Punkt in seiner Function schlechthin dem Ganzen dient, unmittelbar zugleich auch das Ganze in seiner Function (d. h. alle übrigen einzelnen Punkte in ihren Functionen) demselben schlechthin dient. Indeß für sich allein reicht die Organisation, in dieser ihrer abstracten Allgemeinheit gefaßt, doch noch nicht aus für den fraglichen Zweck. Denn sie gewährleistet nur erst die Möglichkeit einer absoluten Gegenseitigkeit der Mittheilung, die Wirklichkeit derselben aber ist, sofern sie ja wesentlich durch die (diese Möglichkeit verwirklichende) eigne Selbstbestimmung der Einzelnen mitbedingt wird, durch sie für sich allein noch gar nicht gesichert; für sie bedarf es daher noch einer besondren Garantie.

§. 290. Diese besondre Gewährleistung nun ist der Natur der Sache zufolge andrer Art in den individuellen Gemeinschaften und andrer Art in den universellen. In jenen ist die vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung insofern schon unmittelbar gewährleistet, als die Mittheilung der individuellen Producte (der Ahnung und des Eigenthums) des Einen an den Andern, wenn anders sie nur wirklich zustande kommt, d. h. wenn anders der, welchem gegeben wird, nur auch wirklich empfängt, schon an sich in dem Mittheilenden selbst eine Erhöhung seiner individuellen Functionen (seines eignen sei es nun Ahnens oder Aneignens), also schon an sich selbst auch auf seiner Seite ein Empfangen ist. Insofern dagegen ist sie sehr auf's ungewisse gestellt, als es ja noch erst dahinsteht, ob die beabsichtigte Mittheilung wirklich gelingen, also ein wirkliches Empfangen aufseiten dessen, dem gegeben wird, werde erzielt werden. Denn da es sich hier um die Mittheilung von Individuelldifferentem handelt, so liegt ja in der differenten Bestimmtheit der beiden, die wir im Verhältniß zu einander denken, ein sie scheidendes Moment, und es ist also noch erst die Frage, einmal ob der Eine mit seiner Mittheilung den Andern wirklich erreichen, und fürsandre ob er ihn, falls er ihn erreicht, auch empfänglich für die Mittheilung finden wird. Nach dieser letzteren Seite hin bedarf es sonach hier einer Gewährleistung für die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung. Ebendeshalb kann dieselbe aber auch nur in den Gemeinschaft pflegenden Subjecten selbst gefunden werden, in ihrer eigenthümlichen sittlichen Qualification. Diese muß nämlich eine derartige sein,

daß sie für das wirkliche Glücken der beabsichtigten Mittheilung Bürgschaft gewährt. Da nun das entgegenstehende Hinderniß in der natürlichen Sprödigkeit der individuellen Unterschiede gegen einander liegt, so kann nur eine *solche* sittliche Beschaffenheit der Subjecte die gesuchte Garantie stellen, bei welcher ihre individuellen Differenzen für einander flüßig und durchsichtig geworden sind. Dieß ist aber im Allgemeinen die *Gebildetheit* (s. oben §. 137.), d. h. das Bemeistert- oder Zugeeignetsein der Individualität durch die universelle Humanität, des Differenten durch das Identische; denn bei dieser haben die Differenzen ihre die Gemeinschaft versagende Starrheit abgelegt, und gelernt, statt sich abzustoßen, sich gegenseitig anzuziehn. In den individuellen Gemeinschaften gibt es also in nichts andrem eine Gewährleistung für die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung als in dem *entsprechenden Grade der Gebildetheit* der mit einander in Gemeinschaft tretenden. In den *universellen* Gemeinschaften hingegen findet nach der bisher besprochenen Seite, der subjectiven, hin an sich kein positives Hinderniß der Gegenseitigkeit der Mittheilung statt. Es ist hier lauter Identisches, was mitgetheilt wird; das Identische aber ist seinem Begriffe selbst zufolge eben das schlechthin übertragbare. So ist denn hier die Mittheilung für denjenigen, welchem sie zugeht, durchaus verständlich und zugänglich, und ihr Gelingen unterliegt daher keinem Zweifel. Allein nun kommt es doch erst noch darauf an, daß sie von dem Empfangenden auch *verhältnißmäßig erwiedert* werde; dafür aber ist unmittelbar gar keine Sicherheit vorhanden. Diese nun läßt sich auch überhaupt gar nicht in den mit einander Gemeinschaft anknüpfenden Subjecten für sich allein finden, sondern nur durch eine ausdrücklich auf ihre Herbeiführung berechnete besondre Organisation des Verhältnisses der Einzelnen zu einander zuwege bringen, also nur durch eine besondre *positive Institution*. Eine solche die absolute Gegenseitigkeit der Mittheilung in der Gemeinschaft unverbrüchlich durchsetzende ausdrückliche Institution, also eine Bürgschaft objectiver Art, ist es daher, was für die universellen Gemeinschaften als Bedingung ihrer sittlichen Normalität gefordert werden muß. Natürlich ist eine Gewährleistung der vollen Gegenseitigkeit der Mittheilung auch in Beziehung auf die Kirche und die Familie zu verlangen. Was nun die *Kirche*

angeht, so kann sie, da diese sich über die Gebiete aller vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften ausbreitet, keine einfache sein, sondern nur eine vierfache, den in jenen vier besondren Sphären geforderten vier besondren Garantien entsprechend. Und eben dieß gilt auch von der Familie, nur mit dem Unterschiede, der daraus abfließt, daß in ihr die vier besondern Hauptgemeinschaften ausdrücklich als noch latente gesetzt sind. Die in Beziehung auf sie in der angegebenen Hinsicht erforderliche Sicherstellung liegt einfach in dem Verhältniß der Ehe.

§. 291. Da das Handeln unter der vierfachen Form des individuellen und des universellen Erkennens sowohl als Bildens an sich der Aufgabe der vollständigen Zueignung der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit gewachsen ist: so muß die vollständige Gemeinschaftlichkeit jener vier sittlichen Grundfunctionen oder die vollständige Gesammtwirksamkeit der sich auf sie beziehenden vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften auf die irdische materielle Natur (die eigene des Menschen und die ihm äußere) hinreichen, um die vollständige Zueignung dieser an die menschliche Persönlichkeit, also die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe zu bewirken. Und da die vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften vermöge ihrer eignen Entwickelung nothwendig zu Einer schlechthin allgemeinen und schlechthin Alles umfassenden, also absoluten (religiös-) sittlichen Gemeinschaft zusammengehn, und mithin in ihnen vermöge ihrer eignen Entwickelung die Gemeinschaftlichkeit der vier sittlichen Grundfunctionen schlechthin vollständig zustande kommt: so ist mit der Construction der vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften und der zu ihnen gehörigen beiden menschlichen Grundgemeinschaften in ihrer organischen Einheit und in ihrer Normalität das sittliche Gut selbst vollständig construirt, oder ihre Construction ist zugleich die des höchsten sittlichen Guts.